



ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

Г Е Г Е Л Ъ

СОЧИНЕНИЯ

Под редакцией
А. ДЕВОРИНА и Д. РЯЗАНОВА

Т О М

I

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

ГЕГЕЛЬ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
ФИЛОСОФСКИХ НАУК

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ЛОГИКА

Перевод Б. СТОЛПНЕРА
под редакцией А. ДЕБОРИНА и Н. КАРЕВА
Вступительная статья А. ДЕБОРИНА

МОСКВА

1929

ЛЕНИНГРАД

Главлит № А-5640. Гиз № 20542. Зак. 2806. Тир. 5000 экз.

1-я Образцовая тип. Госиздата. Москва, Пятницкая, 71.

ОТ РЕДАКЦИИ.

В ноябре 1931 г. исполнится сто лет со дня смерти великого немецкого мыслителя Георга-Вильгельма-Фридриха Гегеля. Значение Гегеля для нас, марксистов, определяется его влиянием на Маркса и Энгельса, которые построили свое учение при помощи заимствованного у Гегеля и в то же время материалистически ими переработанного диалектического метода. Гегель велик прежде всего тем, что он создал «энциклопедию диалектики». Но его *диалектика* органически связана с его идеалистической *системой*, которая естественно, в свою очередь, должна была повести к извращению самого метода. Отсюда вытекала историческая и логическая необходимость преодоления гегельянства, что и было выполнено Марксом и Энгельсом, создавшими свою философию *диалектического материализма*.

В своей «Науке логики», равно как и в так называемой «Малой логике», Гегель разработал во всех подробностях *систему диалектической логики*, подвергнув критике логику формальную и подняв тем самым наше научное мышление на новую, более высокую ступень. Но Гегель не ограничился созданием логики. Он поставил себе целью при помощи нового метода переработать чуть ли не все области человеческого знания.

Гегелевская философия, говорит Энгельс, захватила несравненно более широкую область, чем какая бы то ни было прежняя система. Ему удалось развить во многих областях изумительное богатство идей. «Феноменология духа (которую можно было бы назвать параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, — развитием индивидуального сознания на различных его ступенях, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием), логика, философия природы, философия духа, разработанная в ее отдельных исторических подразделениях: философия истории, права, религии, история философии,

эстетика и т. д., — в каждой из этих различных исторических областей Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития. А так как он обладал не только творческим гением, но и всесторонней ученостью, то его появление везде составило эпоху. Само собою понятно, — продолжает Энгельс, — что нужды «системы» довольно часто заставляли его прибегать к тем насильственным теоретическим построениям, по поводу которых до сих пор так ужасно кричат его ничтожные противники. Но эти построения служат у него только рамками работы, лесами возводимого им здания. Кто, не останавливаясь около них, проникает в самое здание, тот находит там бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную ценность» *).

Таким образом, мы в произведениях Гегеля находим бесчисленные сокровища и изумительное богатство идей, как выражается Энгельс. Если принять во внимание, что Гегель с необычайной последовательностью во всех своих произведениях применяет разработанный им диалектический метод к конкретным областям действительности и знания, то легко понять, какой огромный интерес для марксистов представляет изучение основных произведений Гегеля. При этом надо помнить, что в деле изучения *генезиса* марксизма работы Гегеля имеют также огромное значение. В целом ряде вопросов Маркс и Энгельс примыкают непосредственно к Гегелю, развивая зачатки высказанных им идей в целостную концепцию на чисто материалистической основе.

«Феноменология духа», «Логика», «Философия природы», «Философия права», «Философия истории», «История философии» и «Эстетика» — вот те основные сочинения Гегеля, которые так или иначе влияли на Маркса и Энгельса и которые действительно поражают богатством содержания. *Лекции по истории философии* Энгельс по справедливости считает «одним из гениальнейших произведений». От гегелевой *Философии права* и ее критики Маркс отправлялся при выработке им собственных историко-материалистических взглядов. Даже *Философия природы*, которая во многих частях несомненно является, в сравнении с другими произведениями мыслителя, наиболее слабым, заслужила большую похвалу со стороны Энгельса, считающего, что Гегель «своим синтезом и рациональной группировкой естествознания» сделал большое дело. Та же, если не еще более положительная,

*; *Ф. Энгельс*, Людвиг Фейербах, изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса, 1928 г., стр. 36.

оценка дается основоположниками и классиками марксизма *Феноменологии духа, Философии истории и Эстетике*.

За последние десять лет выросли совершенно новые кадры читателей из трудящихся масс. В старину такие серьезные труды, как сочинения Гегеля, изучались очень ограниченным кругом интеллигенции, ее верхушкой, которая рекрутировалась по преимуществу из аристократических и богатых буржуазных слоев населения. Ныне, когда марксизм занял у нас господствующее положение в области идеологии, когда, в связи с необходимостью углубленного изучения марксизма, диктуемого потребностями нашей эпохи и всей практической жизни, вопрос об изучении корней и философских основ нашего мирозерцания встал во всю ширь, интерес к Гегелю необычайно повысился. Сочинения Гегеля уже не являются предметом «роскоши», объектом изучения для тесного кружка любителей философии. Произведения Гегеля стали у нас предметом «широкого потребления». Гегель стал у нас из всех классиков философии самым популярным. Естественно, что при таких условиях необходимость издания избранных сочинений Гегеля на русском языке не требует особого обоснования.

К сожалению, на русском языке до сих пор не имеется ни «Философии права», ни «Философии истории», ни «Истории философии». Другие произведения Гегеля были, правда, переведены на русский язык, но и с ними дело обстоит далеко не благополучно.

Большую услугу делу распространения идей Гегеля в России оказал В. Чижов, который в 60-х годах прошлого столетия перевел на русский язык так называемую большую «Энциклопедию философских наук». Несмотря на то, что чижовский перевод является в настоящее время библиографической редкостью, другого перевода «Энциклопедии» у нас до сих пор нет. Особой популярностью пользуется у нас чижовский перевод «Малой логики». Это пока единственная книга, по которой широкие круги учащихся изучают диалектику Гегеля, ибо «Наука логики» несравненно труднее для понимания и требует большей подготовки. Чижовский перевод «Энциклопедии» отличается одновременно и большими достоинствами, и большими недостатками. К достоинствам этого перевода следует отнести легкость изложения. Мысль Гегеля чаще всего передается переводчиком в виде пересказа или изложения, что делает ее доступной для читателя. Но этим именно определяются недостатки перевода, так как переводчик не особенно заботился о *точной передаче* мысли Гегеля. Помимо этого,

переводчиком в некоторых частях «Энциклопедии» сделаны большие купюры (в «Философии природы», напр., выпущен весь отдел «Органики»). Стало быть, в этом виде «Энциклопедия» уже не может удовлетворить современного читателя, и мы вынуждены были дать новый перевод. Что касается других произведений Гегеля, то наиболее тщательно сделан перевод «Науки логики» (изд. 1916 г.). Н. Г. Дебольский потратил много времени и труда, чтобы дать русскому читателю, по возможности, совершенный перевод главного сочинения Гегеля. Работа выполнена переводчиком с большой любовью и знанием дела.

На русском языке имеется также перевод гегелевой «Феноменологии духа», изданный под редакцией Э. Л. Радлова в 1913 г. Перевод «Феноменологии духа» сделан пятью ученицами покойного проф. Радлова. «Надо быть опытным пловцом, — говорит Радлов в своем редакторском предисловии, — чтобы справиться с «Феноменологией духа». Это замечание вполне справедливо, ибо «Феноменология духа» является бесспорно одним из самых трудных и темных произведений во всей мировой философской литературе. Перевод этого сочинения представляет действительно почти непреодолимые трудности, как выражается Э. Л. Радлов. Но именно поэтому нужны были более «опытные пловцы», чем упомянутые ученицы Радлова, чтобы справиться с таким трудным делом. Перевод «Феноменологии духа» представляется нам не вполне удовлетворительным.

Что касается «Эстетики», то на русском языке имеется перевод только одной ее части, сделанный В. Модестовым в 1859—1860 гг. Перевод этот является библиографической редкостью и совершенно неудовлетворителен с точки зрения современных требований.

Наконец, недавно в переводе Васильева вышла на русском языке «Философская пропедевтика» Гегеля под названием «Введение в философию». Этот перевод надо признать удовлетворительным.

Приступая к изданию «Сочинений» Гегеля, Институт К. Маркса и Ф. Энгельса прежде всего поставил перед собой вопрос, какие из существующих переводов на русском языке могут быть использованы для этого издания, которое, по нашему мнению, должно отличаться максимальной точностью в смысле передачи подлинника. В результате тщательного изучения существующих русских переводов сочинений Гегеля мы пришли к тому результату, что только «Наука логики» в переводе Н. Г. Дебольского может быть безусловно использована для нашего издания. Остальные же переводы или нуждаются в коренной переработке, или вовсе не годны для нашей цели. Поэтому

мы вынуждены были дать совершенно новый перевод «Малой логики», поручив это дело Б. Г. Столпнеру. В качестве первого тома «Сочинений» Гегеля мы и предлагаем вниманию читателя «Малую логику», составляющую первую часть «Энциклопедии философских наук».

Переходя к плану нашего издания в целом, необходимо прежде всего заметить, что в «Сочинения» Гегеля будут включены, как уже было сказано, все его главные работы, за исключением лишь «Чтений по философии религии» и некоторых отдельных статей, потерявших свое значение для нашего времени. Таким образом, наше издание по объему будет лишь немногим меньше немецкого «Собрания сочинений», изданного непосредственно после смерти Гегеля его ближайшими учениками (первое изд. в 1832 г., второе изд. в 1840 г.) и вновь воспроизводимого ныне Германом Глокнером. Мимоходом заметим, что *Полного собрания сочинений Гегеля* еще не существует. «Сочинения» Гегеля на русском языке составят пятнадцать томов и будут расположены в следующем порядке:

Т. I. Энциклопедия философских наук. Ч. I. Логика.

Т. II. Энциклопедия философских наук. Ч. II. Философия природы.

Т. III. Энциклопедия философских наук. Ч. III. Философия духа.

Т. IV. Феноменология духа.

Т. V—VI. Наука логики.

Т. VII. Философия права.

Т. VIII. Лекции по философии истории.

Т. IX—XI. Лекции по истории философии.

Т. XII—XIV. Лекции по эстетике.

Т. XV. Философская пропедевтика. Опыты. Библиография сочинений Гегеля и литературы о нем.

При составлении плана издания сочинений Гегеля естественно возникает вопрос о более целесообразном расположении материала. Здесь можно исходить из двух принципов: хронологического и систематического. Мы считаем более правильным держаться систематического принципа, пренебрегая хронологией. Хронологически «Феноменология духа» (1807 г.) должна предшествовать «Науке логики» (1812—16 гг.), которая, в свою очередь, появилась раньше «Энциклопедии» (1817 г.). Нам же представляется более целесообразным, как с точки зрения педагогической, так и с точки зрения систематической,

поставить в русском издании «Сочинений» Гегеля на первом месте «Энциклопедию» — вот по каким соображениям.

«Энциклопедия философских наук» представляет собой законченную во всех отношениях целостную *систему философии*, грандиозную по своему охвату, обнимающую всю совокупность человеческого знания и проникнутую *единством принципа и метода*. Она должна была, согласно замыслу автора, служить руководством, компендиумом для изучения философии мыслителя. Автор придал своему труду форму учебника, разбив его на параграфы и снабдив их впоследствии (т. е. начиная со второго издания) примечаниями и прибавлениями, в которых отвлеченные положения иллюстрируются конкретными данными из различных областей знания. В то же время его «Энциклопедия» является, по справедливому замечанию Р. Кронера, заключительным звеном и венцом классического немецкого идеализма. Она подводит итог целой исторической полосы в развитии философской мысли.

Остальные сочинения Гегеля являются не чем иным, как дальнейшим развитием отдельных частей «Энциклопедии». При этом надо еще особо подчеркнуть то обстоятельство, что Гегель в течение всей жизни не переставал трудиться над улучшением «Энциклопедии», стремясь придать ей наибольшую законченность и сделать ее доступной, по возможности, большому кругу читателей. «Энциклопедия» вышла при жизни Гегеля в трех изданиях (в 1817 г., 1827 г. и 1830 г.), в то время как целый ряд крупнейших его трудов («Философия истории», «История философии», «Эстетика» и др.) были изданы его учениками и вышли в свет после его смерти. Наш перевод «Малой логики» сделан со второго издания собрания сочинений (том VI). В отношении предисловия Гегеля ко второму изданию мы позволили себе маленькую «вольность», поместив его в конце книги в виде «Приложения», желая этим подчеркнуть, что оно имеет очень отдаленное отношение к логике и носит по существу чисто богословский характер.

Выпуская в свет настоящий первый том сочинений Гегеля, редакция считает нужным сообщить, что ею уже подготовлено к печати несколько других томов, как, напр., «Философия права» и «Философия истории», которые вскоре выйдут в свет. Редакция выражает надежду, что ей удастся закончить все издание в трехлетний срок.

ГЕГЕЛЬ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ.

(Вступительная статья.)

I.

Современная наука и философия зародились в XVII столетии, в эпоху перехода от феодального общества к буржуазному. Последующие столетия являлись периодом необычайного расцвета буржуазных общественных отношений, небывалого развития производительных сил, а вместе с ними — науки и философии.

Ныне человечество вступило в новую фазу исторического развития. Капитализм быстро приближается к своему естественному концу. Выросшая на его основе *идеология* переживает глубокий кризис. Естествознание делает огромные завоевания, но в то же время философские основы естествознания, которые были заложены в предшествующие века, оказались слишком «узкими» и элементарными, не вмещающими всего богатства конкретного содержания науки. Повсюду, на всех участках материальной и духовной культуры, чувствуется колебание почвы. Нет ничего устойчивого, все находится в процессе брожения и формирования. На-ряду с великим кризисом, переживаемым современной *общественной* формацией, происходит ломка ее «верхних этажей». Старая культура отмирает, и на ее развалинах закладываются основы новой, более высокой культуры. В такие кризисные эпохи раздаются обычно вопли о закате культуры, о крушении науки, о необходимости вернуться к «вере отцов» и пр.

Но не всякий *кризис* знаменует собою регресс и упадок. Есть благоприятные кризисы, которые являются выражением *роста* человечества, *перелома* в его развитии и *перехода* его на более высокую ступень. Современный «кризис» в науке обусловлен процессом накопления *противоречий*, которые не могут быть преодолены старыми *методами* мышления. Кризис современной науки — и в первую очередь естество-

знания — есть прежде всего кризис ее логических, *методологических основ*. Старые формы *мышления* оказались бессильными перед необычайным богатством *содержания*, доставляемого каждодневно бурным развитием естествознания. Все, что до сих пор казалось неизблемым, ныне подвергается глубокому сомнению. Некоторыми естествоиспытателями взяты под подозрение закон причинности, закон сохранения энергии и т. п.

Поэтому наиболее крупные естествоиспытатели ныне настаивают на необходимости теснейшего союза между естествознанием и философией *).

Философия так же невозможна без естествознания, как естествознание невозможно без философии. Подчеркивая взаимную связь и зависимость между философией и естествознанием, мы должны здесь в то же время оговорить, что то же самое отношение существует между философией и общественными науками, между философией и научным познанием вообще.

Но что следует понимать под философией? Не вдаваясь в подробности на этот счет, мы считаем нужным подчеркнуть, что обычное противопоставление философии науке не выдерживает критики. Философия в *нашем* понимании не является чем-то таким, что противоположно науке. Напротив того, философия для нас является также наукой. Неправильно думать, будто история философии на протяжении более чем двух с половиною тысяч лет представляла собой бесплодную борьбу различных мнений о ничемных вещах и будто эта борьба завершилась ныне ничем, *круглым нулем*. Люди, мало знакомые с историей философии и науки, обычно так думают. Они даже считают, что все «зло» идет от философии и что «спасение» придет только от положительных наук и в особенности от естествознания. Этот предрассудок, хотя и значительно поколеблен у нас, все же прочно засел во многих умах.

Однако человечество не даром трудилось и мыслило на протяжении своей многовековой истории. — История человеческой мысли представляет собою отражение суровой борьбы человека с природой, со всевозможными формами эксплуатации и угнетения, равно как и с собственным невежеством и предрассудками. Окинув ныне взором

*) Ср., напр., *Max. Planck, Physikalische Gesetzlichkeit*, 1926. S 47—48.

пройденный человечеством путь, мы должны признать, что современному поколению досталось от прошлого кое-какое наследство. Современные гигантские успехи в области естествознания и техники были бы невозможны и немыслимы без всей предшествующей истории человечества. Но то же самое приходится сказать и о философии. Мало того, философия и наука всегда были до такой степени тесно связаны между собою, что взаимно питали друг друга. Философия, опираясь на положительные науки, обычно выдвигала *общие идеи и принципы*, которыми руководствовались частные науки. Представители положительного знания, часто уверенные в своей «независимости» от всякой философии, на деле бессознательно являлись приверженцами тех или иных философских систем. Обыкновенно полагают, что естествознание, например, гарантирует от неправильных философских взглядов, от идеалистических предрассудков. Но так думать могут опять-таки люди, мало знакомые с историей науки. Ленин на этот счет придерживался другого мнения. Он прекрасно понимал, что «из крутой ломки, которую переживает современное естествознание, рождаются сплошь да рядом реакционные философские школы и школки, направления и направления» *). Однако Ленин в противоположность многим современным верхоглядам не советовал выкинуть «философию за борт»; он не придерживался также и того мнения, будто «наука — сама себе философия». Он писал: «...Мы должны понять, что без философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не могут выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного мирозерцания».

Словом, мнение Ленина таково, что естествознание без философии обойтись не может. В сущности, такого же мнения придерживался и Энгельс. К этому же взгляду приходят ныне и крупнейшие естествоиспытатели.

История философии есть главным образом история развития научного мышления. И если мы спросим себя, каков *результат* многовекового развития человеческой мысли, то на этот вопрос мы ответим: материалистическая диалектика как учение о развитии и как метод мышления. Материалистическая диалектика не с неба свалилась, а является результатом развития человеческой мысли, закономерным продуктом истории науки, техники и философии. Без материалистической диалектики немыслим марксизм. Марксу и Энгельсу

*) Ленин, Собрание сочинений, т. XX, ч. II, стр. 497.

удалось построить свое монументальное учение только благодаря тому, что они не отвернулись просто от предшествующей им философии, а преодолели ее, переработали ее. Если метод Маркса принес такие обильные плоды в области общественных наук, то ему предстоит совершить переворот и в области естествознания, где теоретическая мысль до сих пор еще находится в плену у старой метафизики.

«Эмпирическое естествознание, — писал Энгельс в 1878 г., — накопило такую необъятную массу положительного материала, что необходимость систематизировать его в каждой отдельной области исследования и расположить с точки зрения внутренней связи стала неустраимой. Точно так же стало неизбежным привести между собою в правильную связь отдельные области познания. Но, занявшись этим, естествознание попадает в теоретическую область, а здесь методы эмпиризма оказываются бессильными, здесь может оказать помощь только теоретическое мышление. Но теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Она должна быть развита, усовершенствована, а для подобной разработки не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения истории философии» *).

Философия представляет собою на каждой данной исторической ступени ее развития определенное *понимание всеобщей связи явлений*. В то время как отдельные, частные науки занимаются изучением какого-либо отрезка природы, известной ее *части*, философия стремилась всегда вскрыть *всеобщую связь целого*. Энгельс видит преимущество греческой философии перед метафизикой XVII и XVIII столетий в том, что она стояла на точке зрения целого и стремилась проникнуть во всеобщую связь сущего, в то время как метафизика нового времени «заградила себе путь от понимания единичного к пониманию целого». «Так как греки, — пишет Энгельс, — еще не дошли до расчленения, до анализа природы, то она у них рассматривается еще как целое, в общем и целом. Всеобщая связь явлений в мире не доказывается в подробностях: для греков она является результатом непосредственного созерцания. В этом — недостаток греческой философии, благодаря которому она должна была впоследствии уступить место другим видам мировоззрения. Но в этом же заключается ее превосходство над всеми ее позднейшими метафизическими соперниками. Если метафи-

*) Энгельс, Диалектика природы («Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», кн. II, стр. 125).

зика права по отношению к грекам в подробностях, то греки правы по отношению к метафизике в целом» *).

Энгельс вполне правильно видит и в метафизике необходимый этап развития человеческого мышления, так как для понимания *процессов* и взаимной связи явлений требуется понимание *предметов*, понимание единичных явлений. Но метафизика потому и остается метафизикой, что она видит в расчленении природы конечный результат исследования и неспособна подняться до синтеза. С другой стороны, недостаток, которым страдала греческая философия, состоял в том, что для нее целое, всеобщая связь явлений представлялись результатом *непосредственного созерцания*, а не *опосредствованного* через расчленение целого *понимания*.

Материалистическая диалектика исторически и логически непосредственно примыкает к гегелевской диалектике, являясь ее продолжением и дальнейшим ее развитием, поскольку она подверглась со стороны Маркса и Энгельса переработке на основе материализма. Диалектика является результатом развития всей истории человеческого мышления, высшим продуктом науки, философии и практического творчества человека. «Диалектика, — говорит Энгельс, — является для современного естествознания самой правильной формой мышления, ибо она представляет аналог — и, значит, метод объяснения происходящих в природе процессов развития — для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой».

Современное состояние науки таково, что она не может удовлетвориться массой накопленного эмпирического материала, огромным богатством единичных фактов, наблюдений, явлений или даже законов. Чувствуется неодолимая потребность привести в связь все эти наблюдения и закономерности как в каждой отдельной области, так и во всей совокупности наук, объединив отдельные отрасли знания в одно целое. При таких условиях эмпирическое естествознание вынуждено подняться на ступень *теоретического мышления*, т. е. теснее связать естествознание с философией.

Эту смычку естествознания с философией возможно осуществить лишь на основе материалистической диалектики. «Современные естествоиспытатели, — писал Ленин в 1922 г., — найдут (если сумеют искать и если мы научимся помогать им) в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ряд ответов на те философские вопросы,

*) Там же, стр. 129.

которые ставятся революцией в естествознании и на которых «сбиваются» в реакцию интеллигентские поклонники буржуазной моды». Без знания диалектики, говорил Ленин, естествоиспытатели будут беспомощны в своих философских выводах и обобщениях. «Ибо естествознание прогрессирует, переживает период такой глубокой революционной ломки во всех областях, что без философских выводов естествознанию не обойтись ни в коем случае» *).

Современное естествознание, как нам кажется, вступило уже в предсказанную Энгельсом и Лениным новую полосу развития. Поскольку крупные естествоиспытатели вынуждаются самым ходом развития науки к теоретическому осмысливанию ее, они переходят или начинают переходить на диалектическую точку зрения.

Современная наука переживает период «смуты», — это несомненно. Мы находимся, быть может, накануне некоторой перестройки всего здания современной науки. Поэтому нет ничего удивительного в том, что многие естественники скатываются к идеализму и даже мистицизму, не будучи в состоянии теоретически осмыслить накопившиеся в той или иной научной дисциплине противоречия. Для преодоления последних старая формальная логика оказывается недостаточной. Она должна быть заменена диалектической логикой.

II.

Гегель проводит различие между естественной логикой и логикой *научной*. Естественная логика — это логика до-научного мышления. Но до-научное мышление, хотя и отлично от научного мышления, тем не менее связано с ним и представляет собою ступень последнего в смысле его подготовки. До-научное мышление, т. е. естественная логика, имеет то общее с научной логикой, что она также пользуется уже категориями. Но пользование категориями естественного мышления происходит бессознательно, в то время как научная логика применяет категории сознательно. Категории в их бессознательном применении мы имеем в *языке* вообще. Мышление и речь теснейшим образом связаны между собою. Без речи нет мышления в развитой его форме. Здесь не место останавливаться на очень важном и существенном вопросе — о взаимном отношении мышления и речи. Но мы должны подчеркнуть, что каждое предложение со стороны его *логического*

*) Ленин, Собрание сочинений, т. XX, ч. II, стр. 498.

состава представляет собою внутреннюю связь и движение форм мышления, т. е. категорий. Если я говорю: этот лист есть зеленый, — говорит Гегель, — то мы имеем здесь налицо категории бытия, единичности и пр.

Научная логика имеет дело с категориям в их подлинной чистоте. Развитие науки подвигается от эмпирического и чувственного знания, подготавливая высшие формы мышления. На низших ступенях знания мы опять-таки применяем всевозможные категории; как, например, целое и часть, вещь и свойства. Без таких определений человеческое знание обходиться не может. Но чем выше мы поднимаемся от чувственного и эмпирического знания к высшим формам мышления, тем определеннее выявляются категории большей конкретности. Гегель приводит пример из физики. В физике категория *силы* сменилась в новейшее время категорией *полярности*. Эта последняя категория, по словам Гегеля, имеет бесконечную важность, поскольку она, в отличие от понятия *силы*, более конкретна, совмещает в себе единство различных определений, единство противоположностей.

Формы мышления, по мнению Гегеля, являются в сущности результатом развития естественной логики и чувственно-эмпирического знания, поскольку последние *исторически предшествуют* чистой логике. Категории сначала даны человеку в неразрывной связи с чувственными предметами, воззрениями и представлениями. Лишь на определенной ступени развития знания логические категории делают предмет самостоятельного исследования. Они *отделяются* от конкретного содержания, с которым они слиты и даны в единстве. Гегель восхваляет Платона и Аристотеля именно за то, что они совершили этот переход к чистому мышлению. «Действительно, потребность предаться чистому мышлению, — говорит Гегель, — предполагает длинный путь, уже пройденный человеческим духом...» Одним словом, логика сама есть в этом смысле продукт исторического развития мысли.

Освобождение или отделение логических категорий от конкретного предметного содержания делает возможным превращение логики в самостоятельную науку. Логика есть наука о мышлении. Человек не начинает с анализа своего мышления. Он прежде всего действительно, практически мыслит. Практика и здесь предшествует теории. Мышление становится предметом науки только после того, как человечество в течение продолжительного времени пользовалось им и накопило большой эмпирический материал для превращения его

в предмет самостоятельной науки. Но что является содержанием этой науки? «Если логика признается вообще наукой о мышлении, — говорит Гегель, — то под этим обычно понимается, что это мышление составляет *только форму* познания, что логика отвлекается от всякого *содержания*», что она рассекается на две половинки, одна из которых — содержание — лежит вне мышления, а форма присуща ему одному. Такая постановка вопроса в корне ошибочна. Содержанием логики Гегель считает чистое мышление, имеющее своим принципом чистое знание. Логика имеет далее своим содержанием само *понятие науки и ее метод*.

Необходимо подвергнуть некоторому «испытанию» понятия чистого мышления и чистой науки. Содержание чистой науки составляет, по Гегелю, объективное мышление... «Чистая наука содержит в себе мысль, поскольку последняя есть также вещь в себе самой, или вещь в себе самой, поскольку она есть также чистая мысль. Как наука, говорит Гегель, истина есть чистое саморазвивающееся самосознание и имеет образ самости, которая есть в себе и для себя *сущее познаваемое понятие*, понятие же как таковое есть сущее в себе и для себя. Это объективное мышление есть *содержание* чистой науки. Последняя поэтому в такой же малой мере формальна, столь мало лишена материи для действительного и истинного познания, что ее содержание, напротив, есть единственно абсолютно-истинное, или, если тут еще можно употребить слово «материя», истинная материя, но такая материя, форма которой не есть нечто внешнее, так как эта материя есть собственно чистая мысль, — стало быть, абсолютная форма. Логике следует поэтому понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, как она без покрова есть в себе и для себя*. Можно поэтому выразиться так, что это содержание есть *изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения мира и конечного духа* *)).

В чем смысл приведенных утверждений Гегеля и в чем их ошибка?

Существует некая чистая наука, которая имеет своим предметом чистые мысли. Поэтому логика и есть не что иное, как система чистого разума, или царство чистой мысли. Логика по самому существу своему должна представлять собою *учение о научном мышлении*, или, точнее,

*) Hegel, Wissenschaft der Logik, hsg. Glockner, 1928, S. 45—46 (русск. пер. Дебольского, стр. 6).

теорию научного мышления. В этом смысле логика лежит в основании всех наук, составляя их фундамент и основу. Она имеет своим объектом не какие-либо определенные чувственные и эмпирические предметы, а те общие логические категории, которые лежат в основе всех наук.

Что следует понимать под категориями? Обычно представляют себе дело так, что категории суть наиболее общие абстрактные понятия, отвлечения от многих эмпирических предметов. Но категории являются общими, коренными, основными понятиями и выражают главным образом взаимные связи явлений. Если мы возьмем такое понятие, как причинность, то это не просто абстрактное понятие в том смысле, в каком *человек вообще* является абстрактным понятием. Категории — это универсальные принципы, основные элементы всякого мышления и бытия. Причинность — не абстрактное понятие в смысле формальной логики, а определенный закон *мышления и действительности*. То же самое относится ко всем другим категориям. Мы не можем мыслить без понятий вещи и ее свойств, числа, качества, меры, сущности и пр. Стало быть, логика имеет своим предметом основные законы бытия и мышления. И так как каждая наука, поскольку она есть наука, базируется на этих первичных категориях, то очевидно, что логика является всеобщей наукой, подвергающей анализу предпосылки всякого знания, и вместе с тем самостоятельной научной дисциплиной с своим особым объектом и содержанием.

Категории—это законы, в которых мы вообще все мыслим, без которых нет научного мышления и познания. Предложение: «Этот лист есть зеленый», включает в себя понятие вещи (лист), свойства (зеленый), бытия (есть) и единичности (этот). Это относится к любому суждению. Мы всегда имеем дело с определенными основными формами, в которых «движется» мысль, которым она логически подчинена. В этом смысле можно сказать, что логика (или философия) есть *грамматика науки*, подобно тому как грамматика в свою очередь есть *логика языка*.

В чем заключается функция категорий? Ответ на этот вопрос гласит так: категории имеют своей задачей обобщение и установление отношений, связи и порядка явлений.

Под *чистой наукой* Гегель понимает систему чистого разума, царство чистой мысли, как он выражается. Мы в праве *отвлекать* логические формы от содержания и подвергать их самостоятельному научному анализу, — против такого приема исследования возразить

ничего нельзя. Но Гегель делает огромную ошибку, превращая эти категории в *самостоятельные сущности*. Гегель, который принципиально отстаивает *конкретное* знание, сам сделался жертвой формального и отвлеченного знания. Гегель изменил своему собственному методу. Он оперирует понятиями «чистое мышление» и «чистая наука», чтобы оправдать существование «царства чистой мысли». По Гегелю поэтому «выходит», что истина существует «без покрова», в своей вечной сущности, до сотворения мира и конечного духа. Здесь мы и видим основу гегелевского идеализма и мистицизма, как они выражены у него в логике. Такое понимание истины «без покрова», допущение царства чистой мысли должно было пагубно отразиться на всей логике, в особенности же пагубно — на переходах категорий друг в друга.

Математика имеет своим предметом количественные отношения между явлениями. Она, несомненно, представляет собою самостоятельную научную дисциплину. Но мы впали бы в грубейший мистицизм, если бы допустили, что числа, величины существуют сами по себе, существуют независимо от вещей, или что они «без покрова», в своей «вечной сущности», пребывали где-то до сотворения мира, а впоследствии «воплотились» в вещи. Но именно из этого мистического абсурда исходит Гегель, когда он постулирует существование царства чистой мысли.

Мысль, или понятие, есть, согласно Гегелю, *сущность* вещей, сама реальность, субстанция мира. В согласии с Платоном Гегель утверждает, что «лишь в своем понятии нечто имеет действительность; отрешенное от своего понятия, оно перестало быть действительным и уничтожается». Разумеется, если понятие есть субстанция мира, то мир имеет действительность лишь в понятии. Но в том-то и дело, что Гегель подошел к этому вопросу грубо догматически и только постулировал понятие как сущность мира, а не доказал этого своего тезиса. Да как его можно доказать? Из того, что мы *мыслим* в понятиях, отнюдь не следует, что понятие есть сущность мира. Гегель гипостазировал человеческую мысль, превратив ее в субстанцию. Верно, разумеется, что мы мыслим в понятиях, но понятия суть *формы* нашего постижения мира, а не его *содержания*. В понятиях мы мыслим определенное *содержание*. И вот, вместо того чтобы раскрыть объективное содержание мысли, Гегель превращает в субстанцию самые функции, или формы мысли. При помощи мышления мы познаем действительность. Мышление является лишь орудием познания дей-

ствительности. Гегель же это орудие превращает в самую действительность.

Раз мысль (или понятие) есть единственная действительность, а действительность есть мысль, то тем самым вопрос о форме и содержании логики как бы сам собою разрешается или, вернее, устраняется. Гегель поэтому соглашается со старой метафизикой в основном. Он говорит: «Прежняя метафизика имела... более высокое понятие о мышлении, чем то, которое возымело силу в новое время. Первая исходила именно от того основания, что единственно-истинное в вещах есть то, что познается о них и в них через мышление, — стало быть, не в их непосредственности, а лишь при возвышении их как мыслимых в форму мышления. Эта метафизика стояла, таким образом, на том, что мышление и определения мышления суть не нечто чуждое предметам, а скорее их сущность, или что *вещи и мышление* о них (как и наш язык выражает их сродство) совпадают в себе и для себя, что мышление в его имманентных определениях и истинная природа вещей суть одно и то же содержание» *).

Гегель в качестве идеалиста стоит на той точке зрения, что мысль есть сущность вещей, что вещи и мысль о них «совпадают в себе и для себя» Это основное убеждение Гегеля всегда надо иметь в виду при изучении не только его системы, но и логики. Но эта точка зрения Гегеля о тождестве мысли и вещи представляет собою возврат к старой идеалистической метафизике. В этом отношении Гегель не преодолел прежней метафизики, а потому и его диалектика, и логика в целом проникнуты еще метафизическими элементами.

Гегель прав, когда он настаивает на том, что непосредственное знание, т. е. знание вещи такой, какой она представляется *непосредственно*, недостаточно, что оно не дает полного знания и что истинная сущность вещей обнаруживается в мышлении или, точнее, при помощи мышления. Однако Гегель делает тут совершенно неправильное логическое заключение: из того, что непосредственное знание недостаточно и неполно, из того, что истинная сущность, т. е. объективная природа, вещи *обнаруживается при помощи* мышления, вовсе не следует, что *мысль есть сущность вещи*, что *мысль и вещь одно и то же*. Рассуждение Гегеля не выдерживает критики и похоже на то, как если бы я сказал: так как при помощи микроскопа мне делаются доступными не видимые невооруженным глазом вещи, то микроскоп

*) Гегель, Наука логики, пер. Дебольского, ч. I, стр. 3.

есть *сущность* этих вещей, микроскоп и вещи — одно и то же. Мышление есть орудие познания; орудие же познания и предмет познания — не одно и то же.

Исходя из своей принципиальной позиции, что мысль и вещь — одно и то же, Гегель устанавливает, что категории, которыми занимается логика, суть *чистые духи*. Отсюда следует, что логика есть система чистых духов, или идей. Поскольку же философия природы и философия духа являются, с точки зрения Гегеля, прикладной логикой, то и в них живут «чистые духи», образующие их душу. В логике, как и до сотворения мира, чистые духи даны «без покрова», в их «чистом» виде; в философии же природы и философии духа чистые духи облакаются, так сказать, в плоть. Это — чистейший *мистицизм*. Поэтому Маркс и Энгельс свою критику гегелевской системы и начали с критики этих мистических основ всей его философии. Представлять себе дело таким образом, что качество, количество, мера, бытие, причина, форма и пр. — суть «чистые духи», что они ведут самостоятельное существование в качестве таких «чистых духов», — это поистине верх нелепости. Это значит — возводить в *конкретное* существование чистейшие *абстракции*, что в корне противоречит всякой *диалектике*.

В самом деле, что делает Гегель? Он рассуждает примерно таким образом: так как, изучая мир вещей, мы создаем себе отвлеченные мысли о нем, то в действительности существуют не вещи, а только эти мысли о вещах. Возьмем его рассуждение о материализме. Материализм, говорит он, признает истинно объективным одну материю. «Но сама материя есть абстракция, которая, как таковая, не может быть воспринята нами. Можно поэтому сказать, что не существует вообще материи, ибо в том виде, в каком она существует, она всегда представляет собою нечто определенное, конкретное. И однако эта абстракция, которую мы называем материей, есть, согласно учению материализма, основа всего чувственного, есть чувственное вообще, абсолютная разъединенность внутри себя, и поэтому она есть внеположное друг другу сущее. Поскольку для эмпиризма это чувственное есть лишь нечто данное и таковым и остается, он — учение не-свободы, ибо свобода состоит именно в том, что я не имею противостоящим себе никакого абсолютно другого, а нахожусь в зависимости от содержания, которое есть я сам» *).

*) Гегель, Энциклопедия, ч. I, § 38, стр. 82 настоящего издания

Что хочет сказать здесь Гегель? Так как мы знаем материю в ее определенных, конкретных формах, то материи не существует. И так как, далее, материя, как понятие, есть абстракция от конкретных и чувственных форм ее, то в действительности существует не материя, а только *мысль*. В силу того, что мы *мыслим* материю, существует, мол, не материя, а мысль. Это ведь обычный способ рассуждения всех вульгарных идеалистов и метафизиков. И Гегель действительно «обнаруживает» себя во всех этих рассуждениях как метафизик.

III.

Гегель — объективный или абсолютный идеалист. Поэтому формы мышления, категории, для него не только субъективны, но и объективны. В этом смысле Гегель делает шаг вперед в сравнении с Кантом. Он пишет: «. Если все эти категории, например единство, причина, действие и пр., сознаны нашей мыслью, то из этого еще не следует, чтобы они принадлежали нам самим и не составляли в то же время определений, свойственных самим предметам».

Это совершенно правильное замечание, которое, однако, применимо также и к материи. Против него ничего нельзя было бы возразить, если бы с понятием объективности Гегель не связывал мистических представлений. Ведь, с точки зрения Гегеля, как мы это уже выяснили, категории потому не субъективны, что они сами по себе существуют объективно как духи, как чистые мысли, а поскольку они «воплощены» в конкретных предметах, они составляют их «душу». Именно в этом последнем смысле они «свойственны самим предметам». Поэтому, когда Гегель говорит, что логика не занимается только формами мысли, а имеет также и содержание, то это совершенно верно, но Гегель прежде всего отвергает содержание, которое заимствовано из опыта, между тем как в действительности нет иного содержания, кроме опытного. Во-вторых, Гегель под содержанием логики понимает чистые мысли, т. е. те же категории, которые составляют формы мышления. Форма и содержание здесь тождественны. Под содержанием Гегель понимает те же формы, поскольку они имеют объективное существование, поскольку они суть объективные мысли, а под формами он понимает то же содержание, т. е. те же категории, или чистые мысли, поскольку они являются «формами сознательной мысли».

Гегель прав в своем утверждении, что категории нашей мысли являются одновременно и объективными категориями. Но в то время

как материализм видит в субъективных формах отражения объективных форм, Гегель, наоборот, считает, что «логика рассматривает мысли, самое содержание которых принадлежит мышлению и произошло из него».

Гегель приводит следующий пример:

«Рассмотрим кусок сахара; он — твердый, белый, сладкий и т. д. Мы говорим, что все эти свойства объединены в *одном* предмете, но это *единство* не является предметом ощущения. Точно так же обстоит дело, когда мы рассматриваем два события как находящиеся друг к другу в отношении причины и следствия. Воспринимаются здесь два отдельных события, следующие друг за другом во времени. Но что одно событие есть причина, а другое — следствие (причинная связь между этими двумя событиями), — это не воспринимается, а существует лишь для нашей мысли *)».

Совершенно неверно, будто «определения причины и действия не почерпнуты из наблюдения», т. е. из опыта. На этом примере мы лишний раз убеждаемся в неправоте Гегеля и идеализма вообще. Из того факта, что мы не ощущаем непосредственно *действия причины*, Гегель делает вывод о том, что определения причины и действия не почерпнуты нами из опыта, а принадлежат нашей мысли. В природе существует много такого, что нам не дано в непосредственном ощущении и относительно чего мы делаем те или иные логические выводы, исходя, однако, из того, что нам дано в восприятии или ощущении. Почему я одно событие считаю причиной, а другое действием? Очевидно прежде всего, что оба события мне *даны* в восприятии, причем одно дано как предшествующее, другое как последующее, одно как «порождающее» другое, а другое как «порожденное» первым и т. д. Все это с достаточной убедительностью доказывает, что определения причины и действия почерпнуты нами именно из наблюдения и опыта, а вовсе не из сферы чистой мысли. То же самое относится ко всем категориям, которые являются не чем иным, как отражением, результатом и обобщением *опыта*. Но наблюдение и опыт вовсе не сводятся к непосредственному ощущению и восприятию. Без мышления нет научного опыта.

В этой связи должно в двух словах остановиться еще на вопросе о взаимоотношении между логикой и реальными науками, как обычно их называют. Гегель полагает, что все же недостаточно изучить одни

*) Гегель, Энциклопедия, ч. I, § 44, стр. 89.

категории и даже всю их систему. По его мнению, от логики, которая имеет дело с «пустыми» категориями, следует перейти к реальным сферам, к природе и духу. Но оказывается, что при этом переходе логическая идея не обогащается новым, Гегель говорит «чуждым», содержанием, а сама «определяется и раскрывается в формах природы и духа».

В действительности же дело обстоит как раз наоборот. Логика исторически, как мы уже видели и как это подтверждает сам Гегель, возникает *позже* так называемых реальных наук. Иначе говоря, она развивается вместе с ними, представляя собою *обобщение и итог исторического развития человеческого знания вообще*. Гегель в качестве идеалиста считает, что логическая идея, или чистая мысль, сама «определяется и раскрывается в формах природы и духа». Логика, по Гегелю, предшествует истории. Здесь все поставлено на голову. Чистая мысль не может «породить» из себя природы и духа. Развитие природы и человека, как части ее, приводит к тому, что «чуждое» содержание становится предметом мысли. Словом, логика базируется на природе и «духе». Представляя отвлеченное обобщение науки о природе и духе, т. е. человеке и его историческом развитии, логика, как высший продукт мысли, сама в свою очередь дает возможность реальным наукам пользоваться известными законами, добытыми на основе этого широкого исторического обобщения и опыта. Поэтому логика так же развивается, как и все на свете, не являясь чем-то раз навсегда данным и законченным.

Возвращаясь снова к вопросу о чистой мысли и чистой науке, необходимо прежде всего заметить, что логические категории суть абстракции, отвлечения от реальных вещей и их отношений, — стало быть, никакого самостоятельного существования они не имеют. Вопреки своей диалектике Гегель считал, во-первых, что категории в качестве чистых мыслей, в качестве чистых бесплотных духов одарены самостоятельной жизнью, *сами движутся*, — отсюда его *самодвижение понятия*; во-вторых, он считает их *вечными сущностями*, воплощением коих является действительная природа и история. Исходя из этого неправильного гегелевского понимания соотношения между категориями и действительным, материальным миром, «гегельянцы» вроде Прудона и приходили к совершенно неправильному пониманию буржуазного строя. Маркс в своей критике Прудона показал, что последний так же обожествляет категории, как и Гегель, видя в них первоначальные причины всякого развития. «Абстракция,

категория как таковая, т. е. отделенная от людей и их материального действия, — писал Маркс о Прудоне, — является для него бессмертной, неизменной, неподвижной. Она представляет собой существо чистого разума, что обозначает просто-напросто, что абстракция, как таковая, абстрактна. Что за восхитительная абстрактная тавтология!»

Категории для Прудона, как и для Гегеля, являются самостоятельными движущими силами. Это они порождают природу и те или иные общественные отношения. Мы в дальнейшем увидим, как самостоятельное движение категорий порождает, согласно Гегелю, весь мир.

Но в этой связи бесполезно спросить себя: возможно ли вообще чистое мышление?

Гегель полагает, что чистое мышление является свойством не «конечного духа», а духа объективного, абсолютного. Но говорить о *мышлении самого мышления* как такового совершенно нелепо. Можно говорить о мышлении только человека. Под чистым мышлением Гегель понимает такое мышление, которое ничем не обусловлено. Но существует ли вообще такое мышление? Для материалиста совершенно ясно, что мышление есть результат развития всей природы, органического мира и человека, что в этом смысле оно обусловлено целиком. Однако оно не только обусловлено в смысле своего происхождения, но все его содержание приходит извне, от «чуждого» ему внешнего мира. Что такое мышление без чувственных восприятий, без чувственности вообще? Ничто. Да само мышление есть всеобщий орган чувственности, универсальная чувственность, подобно тому как и чувственность есть примитивная форма мышления. Если под чистым мышлением понимать свободную от всяких чувственных восприятий деятельность разума, то такое чистое мышление есть фикция, ибо мышление, освобожденное от всех представлений, есть *пустое* мышление. Скажут, пожалуй, что мышление имеет дело с *понятием* и что освобожденное от восприятий и представлений мышление сохраняет понятия. Но откуда берутся понятия? Ведь понятия суть не что иное, как переработанные восприятия и представления. Словом, мышлению предшествуют ощущения, восприятия, представления и т. д., а не наоборот. Да само мышление, в смысле высшей его способности образования понятий, категорий, является продуктом исторического развития.

Самую основательную и глубокую критику гегелевской диалектики дали Маркс и Энгельс. Но они не просто отбросили гегелев-

скую диалектику, а теоретически преодолели ее и тем подняли диалектику на высшую ступень. Хотя обычно эта истина многократно повторяется, тем не менее надо сказать, что до сих пор еще вопрос о *характере* преодоления Марксом гегелевской диалектики недостаточно выяснен. К сожалению, Маркс не дал нам подробного и систематического изложения своей критики гегелевской диалектики. Но то, что нам известно, дает достаточно материала для того, чтобы установить, в каком направлении Маркс критиковал Гегеля. Недостаточно сказать, что диалектика у Гегеля стояла на голове, а Маркс поставил ее на ноги, или что исходным пунктом у Гегеля являлась идея, а у Маркса — материальная действительность. Само собою разумеется, что все это совершенно верно и засвидетельствовано самими Марксом и Энгельсом. Однако критика Маркса шла глубже. Эта критика носила также характер *методологической* критики. Он критиковал диалектику Гегеля с высоты *своей диалектики*, доказав тем самым, что сама диалектика Гегеля находится в противоречии с существом диалектического метода и что причиной этого служит *абстрактное* понимание Гегелем диалектики, что обуславливалось в свою очередь исходным пунктом Гегеля, т. е. его идеализмом. В другом месте мне пришлось уже указать на то, что так как диалектика по самому своему существу *конкретна*, то она уже в корне противоречит всякому *идеализму* и совместима лишь с *материализмом*.

Энгельс в своей рецензии на книгу Маркса «К критике политической экономии» писал, между прочим, что когда Маркс приступил к своему труду, то перед ним встал вопрос о том, как обращаться с наукой, т. е. вопрос о методе. Оказалось, что «имелась гегелевская диалектика в той совершенно *отвлеченной* форме, в которой оставил ее после себя Гегель». В другом месте Энгельс опять подчеркивает, что форма гегелевского мышления была «*крайне абстрактной, отвлеченной*». Преобразование Марксом гегелевской диалектики выразилось прежде всего в том, что он превратил ее из *абстрактной* в *конкретную*. Если у Гегеля чувственный, материальный мир приобрел чисто *отвлеченный, формальный* характер, то задача Маркса сводилась к преодолению отвлеченно-формальной, до известной степени отрицательной, диалектики Гегеля и к преобразованию ее в диалектику положительно-конкретную.

Основное внутреннее противоречие гегелевского *метода*, — противоречие, вытекающее из его идеалистической «исходной точки», сво-

дится, стало быть, к противоречию между конкретным и абстрактным, материальным и идеальным. Конкретное, чувственное бытие поглощено чисто формальным и абстрактным «чистым» бытием или чистой мыслью; абстрактное же есть не что иное, как обескровленное чувственное, конкретное. Отсюда та «мистификация» или мистифицированная форма гегелевской диалектики, о которой говорили постоянно Маркс и Энгельс. Мы имеем у Гегеля не только мистику, но и мистификацию, состоящую в подмене материального и конкретного идеальным и отвлеченным, живого содержания — мертвой формой, которая якобы является этим живым, конкретным содержанием. При изучении Гегеля необходимо особенно иметь в виду это *противоречие*, эту сторону дела. И читать Гегеля *материалистически*, как это рекомендует Ленин, значит вскрывать за абстрактной формой конкретное, материальное содержание, которое «прикрыто» отвлеченным понятием и самодвижением якобы чистой мысли *).

*) В этой связи считаю необходимым указать на интересную работу Евгения Шмитта, «Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik, beleuchtet vom concret sinnlichen Standpunkte», вышедшую в 1888 г. Прежде всего несколько слов о самом авторе этого сочинения. Основанное графом Цешковским и Михелетом в январе 1843 г., в связи с выступлениями Шеллинга против Гегеля, Философское общество назначило в 1884 г. премию в 750 марок за лучшее сочинение о гегелевском методе. В декабре 1886 г. в общество поступило три сочинения, в том числе и работа Шмитта. Обществом была избрана комиссия в составе Михелета, Лассона и Фридрихса для рассмотрения поступивших работ. Проф. Лассон, несмотря на то, что он был гегельянцем-идеалистом, высказался за присуждение премии упомянутому Шмитту, которого многие на основании представленной работы признали *гениальным* мыслителем. Против Шмитта со всей резкостью выступил Михелет, отстаивавший работу Гаринга (см. «Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels» von Michelet und Haring, Leipzig 1888) и обвинявший Шмитта в «грубом» сенсуализме и материализме. После долгих споров Общество признало возможным прийти Шмитту «на помощь» в деле опубликования его работы, отказав в премии. Что работа Гаринга не может идти в сравнение с работой Шмитта, — это для нас не подлежит сомнению. Шмитт пострадал за свой «сенсуализм и материализм». Однако в этом факте сказались историческая Немезида. Диалектика Гегеля была *снова*, — в известном смысле независимо от Маркса, которого, впрочем, автор в своей работе упоминает, — подвергнута критике с точки зрения «сенсуализма и материализма». Шмитт показал, что истина гегелевской диалектики есть диалектика сенсуалистическая, конкретная. Спор вокруг работы Шмитта оказался лебединой песней «Общества» старых гегельянцев, которое вскоре прекратило свое существование. Шмитт не был «академиком». Он состоял писателем при суде в захолустном венгерском городке Зомбор, где и написал свою работу. Вслед

Евгений Шмитт в своей книге «Тайна гегелевской диалектики» вскрыл эти внутренние противоречия гегелевского метода.

Я позволю себе привести из его работы некоторые цитаты. Формы мышления, говорит он, растворяются у Гегеля в неопределенно чистое мышление, в «абсолютно отрицательное». Гегелевская диалектика проникает, правда, в конкретное содержание, в материю чистого мышления, но «эта материя является скорее «опять-таки только неопределенным, чистым мышлением» (Logik, I., S. 35). Конкретное у Гегеля есть нечто мистическое, призрачное, неуловимое; это — то, что «испаряется в голый пустой туман абстракций, когда к нему приближаются и когда пытаются схватить его в его живой непосредственности» *). В другом месте наш автор формулирует точку зрения Гегеля следующими словами: «Абстрактные формы, а не конкретное, обнаруживают себя как то, что действительно движется в этом процессе, и в этом именно и состоит ошибочность или, как автор выражается, основная иллюзия гегелевской абстрактной диалектики. Сущность гегелевской диалектики сводится к необходимости проникновения форм мысли в конкретную сущность абстракции, но это конкретное есть конкретно - чувственная основа всего абстрактного, основа движения, деятельности, жизни, перехода и т. д.; у Гегеля же отсутствует это конкретное постижение, конкретное для него просвечивается лишь через завесу абстракции в качестве действительно первичной сущности его логических форм» **).

Основная мысль Шмитта состоит в том, что гегелевская логика по своей тенденции и своему заданию стремится преодолеть абстрактное и создать материальную логику на место старой формальной, но Гегель не справился со своей задачей, поскольку он сам стоит на почве абстракций. Дальнейшее развитие гегелевской диалектики требует

за опубликованием ее он получил кафедру в Будапеште. Но вскоре, однако, был лишен кафедры за радикализм взглядов. Шмитт был анархистом толстовского толка (см. его книгу «Leo Tolstoi und seine Bedeutung für unsere Kultur». 1901). В девятисотых годах он даже пытался образовать нечто вроде «партии» гностиков с анархическими тенденциями. В философском отношении Шмитт также «развился» в мистика и гностика (см. его двухтомное сочинение «Die Gnosis»).

*) Eugen Heinrich Schmitt, Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik, 1888 г., S. 86

**) Там же, стр. 105.

преодоления этого противоречия. Диалектическое понимание мышления необходимо, потому что основа *мысли* есть *не-мысль*, потому что скрытая и все же повсюду и всегда просвечивающая сущность ее есть *конкретное, чувственное*, словом — основа мысли, ее противоположность, есть чувственность, конкретное, материальное. Гегель с своей идеалистической и абстрактной точки зрения не мог добраться до общей основы философии и естествознания, каковой основой является *чувственный мир*.

Гегель утверждает, что «сверхчувственное есть чувственное и воспринятое, как они существуют в истине». «Сверхчувственное» есть *идеальное* выражение чувственного и конкретного. Гегель, однако, останавливается на этом идеальном, которое одно и есть истина. Таким образом, действительный мир исчезает и растворяется в тумане абстракций. Но истина — это конкретное; она требует, чтобы мы воспроизвели в человеческом сознании это конкретное и чувственное. Гегель, понимая единство чувственности и мысли, остается на точке зрения мысли, отождествляя с ней чувственный, материальный мир. Последний представляет собою *противоположность*, которой определяется абстрактное, отвлеченное. В этой противоположности абстрактное, мысль, находит свою границу. Логическое и абстрактное имеют свою противоположность и находят свое общее определение в конкретном, не-логическом. Конкретное, чувственное, материальное есть отрицание абстрактного, отрицание мысли, ее *иное*, имманентная *отрицательность* логической идеи, ее реальное содержание. Мысль и с точки зрения Гегеля должна перестать быть чистой абстракцией, отвлеченным понятием, а должна стать «конкретной мыслью», «объективным понятием», т. е. переходящим в свою противоположность, в материальное содержание. Словом, мы можем формулировать эту точку зрения таким образом: истина формального и абстрактного, истина идеального есть конкретное, чувственное, материальное.

Для нас не подлежит сомнению, что Шмитт в своей критике гегелевской диалектики находится под влиянием, с одной стороны, Фейербаха, а с другой стороны, возможно, и Маркса, хотя его работа носит на себе печать полной независимости и самостоятельности. Но как бы там ни обстояло дело с вопросом о влиянии Маркса на Шмитта, одно — несомненно: в основном критика Шмитта совпадает с критикой Маркса и Энгельса.

IV.

Мы уже привели выше мнение Энгельса о гегелевской диалектике как о крайне отвлеченной и абстрактной. Маркс первый указал на ее *мистифицирующую форму*, противопоставляя последней *рациональную форму*. «В своей мистифицированной форме,—писал Маркс,—диалектика стала модной в Германии, так как, повидимому, давала возможность *набросить покрывало* (курсив мой. — А. Д.) на существующее положение вещей». Мистическая оболочка скрывала действительные, реальные отношения, превращая конкретное в логический призрак, а этот последний в единственную реальность. «Мой диалектический метод,—писал Маркс,—не только в корне отличен от гегелевского, но представляет его прямую противоположность. Для Гегеля процесс мысли, который он, под названием Идеи, превращает даже в самостоятельный субъект, есть demiург действительности, представляющей лишь его внешнее проявление. Для меня, наоборот, идеальное есть не что иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное» *).

Таким образом, метод Маркса отличен от гегелевского в двух отношениях: во-первых, он отличается по своему исходному пункту, по своему теоретико-познавательному основанию (в смысле разрешения вопроса о взаимоотношении мышления и бытия), и по своему мировоззрению вообще; во-вторых, — и это обстоятельство имеет также огромное значение, — метод Маркса противоположен гегелевскому в смысле иного разрешения вопроса об отношении *абстрактного и конкретного*, *формального и материального*, что непосредственно связано с материалистическим мировоззрением Маркса вообще. То, что Маркс понимает под мистической и мистифицирующей формой гегелевской диалектики, раскрывается как действительно конкретное, принявшее у Гегеля форму призрака, логической схемы. Поэтому Марксу предстояло прежде всего за мистической формой вскрыть рациональную форму, т. е. действительное содержание абстрактных призраков.

В упомянутом уже послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» Маркс пишет: «Мистифицирующую сторону гегелевской диалектики я подверг критике почти тридцать лет тому назад, в то время, когда она была еще очень модной». Маркс имел в виду опубли-

*) См. К. Маркс, Капитал, т. I, послесловие к второму изданию.

кованную только ныне т. Рязановым «Критику философии права Гегеля» и «Подготовительные работы для Святого семейства», где мы находим специальную главу под названием: «Как нам быть с гегелевской диалектикой?» *). Мы лишены здесь возможности подвергнуть эти работы Маркса теоретическому анализу. Считаем только необходимым подчеркнуть, что критика Марксом гегелевской диалектики имеет своей задачей вскрыть указанные уже нами противоречия между абстрактным и конкретным у самого Гегеля для того, чтобы утвердить, так сказать, *права конкретного*. Маркс с большим знанием дела показывает, как повсюду за призрачной действительностью, которой оперирует Гегель, происходит *движение подлинной действительности*. В этом отношении работы молодого Маркса представляют огромный интерес. В подтверждение нашей мысли приведем несколько цитат. «Конкретное содержание, — пишет он, — действительное определение, выступает как формальный момент; совершенно абстрактное же определение формы выступает как конкретное содержание. Сущность определений государства состоит не в том, что они являются определениями государства, а в том, что они в своей наиболее абстрактной форме могут быть рассматриваемы как логико-метафизические определения. Центр тяжести интереса лежит не в сфере философии права, а в сфере логики. Философская работа Гегеля направлена не на то, чтобы наполнить абстрактное мышление конкретным содержанием политических определений, а на то, чтобы испарить содержание существующих политических определений и превратить их в абстрактные мысли. Не логика дела, а дело логики является философским моментом. Не логика служит для оправдания государства, а государство — для оправдания логики» **).

Маркс неустанно бьет в одну точку. Он постоянно доказывает, что для Гегеля действительное бытие есть абстракция, а абстракция — действительное бытие; что реальные сущности он берет только в их отвлеченной форме как отвлеченные сущности и отчуждение чистого, т. е. абстрактного, мышления. «И подобно тому как *сущность, предмет*, у него всегда *отвлеченная сущность*, — пишет Маркс, — так и *субъект* есть всегда *сознание*, или *самосознание*, или, вернее, предмет является всегда только как *абстрактное сознание*, а человек только как *самосознание*» ***).

*) См «Архив К Маркса и Ф Энгельса», кн. III, стр. 259.

**) «Архив К. Маркса и Ф Энгельса», кн. III, стр. 153

***) Там же, стр. 264

Абстрактные формы мышления в понимании Гегеля, говорит Маркс, присущи всякому содержанию и безразличны ко всякому содержанию, ибо они оторваны от *действительной* природы и *действительного* духа. «Положительная сторона сделанного здесь Гегелем в его спекулятивной логике заключается в том, что *определенные понятия, общие и неизменные формы мышления*, представляют в их самостоятельности по отношению к природе и духу необходимый результат всеобщего стчуждения человеческой сущности, а значит и человеческого мышления, и что Гегель поэтому изобразил их как моменты процесса абстракции». Бытие у Гегеля снимается сущностью, говорит Маркс, сущность — понятием, понятие — абсолютной идеей. Абсолютная же идея снова снимает себя... *природой*. Абстракция, постигающая себя как абстракцию, т. е. абсолютная идея, знает, что она есть *ничто*. «Она должна отказаться от себя, т. е. абстракции, и таким образом она приходит к сущности, являющейся прямой противоположностью ее, она приходит к *природе*. Таким образом вся логика является доказательством того, что абстрактное мышление для себя есть ничто, что абсолютная идея для себя есть ничто, что только природа есть нечто» *).

Но и рассматриваемая отвлеченно природа есть тоже ничто. Вся природа является для абстрактного мыслителя только повторением в чувственной форме логических абстракций. «Подобно тому как прежде (т. е. в логике) природа представляла в своей скрытой от самого мыслителя и загадочной форме абсолютную идею, абстракцию (Gedankending), так теперь мыслитель, отпустив природу от себя, отпустил в действительности только эту *абстрактную природу*, только абстракцию (Gedankending) природы, хотя и с уверенностью, что она есть инобытие мысли, что она есть действительная, созерцаемая, отличная от абстрактного мышления природа. Или, говоря человеческим языком, созерцая природу, абстрактный мыслитель узнает, что существа, которые в божественной диалектике он мнил себе создать как чистые продукты самодовлеющей и никогда не разглядывающей действительность работы мысли, из ничего, из чистых абстракций, — он узнает, что они не что иное, как абстракции некоторых *природных явлений* (Naturbestimmungen) **).

Марксова критика гегелевской логики шла по линии критики *формализма и абстрактного мышления*. Гегелевской отвлеченной

*) Там же, стр. 272.

**) Там же, стр. 273.

логике Маркс противопоставляет *логику конкретную и материальную*. В этом и состоит коренное отличие диалектики Маркса от диалектики Гегеля. Маркс продолжает Гегеля и завершает развитие диалектики, но уже на новой основе.

Однако было бы совершенно неправильно, если бы мы ввиду жестокой критики Марксом гегелевской диалектики просто ствергли последнюю, как это многие пытаются делать. Гегелевская логика должна служить для нас исходным пунктом в деле развития или построения материалистической диалектики хотя бы уже по одному тому, что «та мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, стнюдь не помешала тому, что именно Гегель дал исчерпывающую и сознательную картину ее общих форм движения», как выразился Маркс.

Второй вопрос, по которому марксизм и Гегель стоят на различных позициях, — это вопрос об отношении мышления и бытия. Для Гегеля истинной реальностью является понятие, или идея. Его логика построена поэтому таким образом, что самое истинное находится в конце логики. Бытие оказывается не истинным и снимается сущностью, которая является его основанием; но сущность снимается в свою очередь понятием, которое обнаруживает себя как более истинное, чем сущность. Мир *развертывается* таким образом, что он обнаруживает свою истину и действительность в конце развития, когда *раскрылась* его природа полностью. Но очевидно, что идея потому могла обнаружить себя как истинную реальность в конце процесса развития, что она *в самом начале* составляла истинную сущность мира, так что все категории — бытие, сущность и пр. — являлись лишь оболочками, внешними формами проявления все того же понятия, которое, так сказать, драпируется в многообразные формы. Наконец наступает момент, когда оно сбрасывает с себя драпировку, оболочку и предстает перед нами во всей своей чистоте и в то же время во всей своей конкретности в смысле обогащения всем предыдущим содержанием.

Понятие на первой ступени развития логики выступает в форме бытия. Это — первое определение понятия. Рациональное содержание гегелевского понятия может быть понято только в том смысле, что так как все, что мы *познаем*, мы познаем в *понятиях*, то бытие есть одно или первое определение того *предмета*, который должен быть постигнут нами в логическом *понятии*. Сущность мира, равно как и весь мир, *отражается* в логических, т. е. человеческих, поня-

тиях. Поскольку это так, мы можем сказать, что *процесс познания* представляет собою движение понятий, смену его различными формами. Но у Гегеля дело обстоит иначе. Понятие для него есть сама реальность, и поскольку понятие движется и развивается, постольку это *процесс движения и развития самой действительности*. Понятие и реальность тождественны, составляют один и тот же предмет. Бытие есть мысль, мысль есть бытие. Поэтому у Гегеля нет, собственно, проблемы о взаимоотношении бытия и мышления. Противоречие между бытием и мышлением, поскольку оно имеется, это, так сказать, игра мысли с самой собой. Она сама себя утверждает, отрицает и отталкивает и снова утверждает. Или, иначе говоря, противоречивый характер движения мысли выражается в выявлении ее собственных предикатов. То она выступает в форме бытия, то в форме сущности или то в форме качества, то в форме количества, причем всякий раз обнаруживается, что каждое из этих определений выражает лишь односторонне природу целостного понятия, для чего и требуется следующее, высшее определение как более полно выражающее природу понятия.

Другая отличительная особенность гегелевской логики состоит в ее *онтологическом* характере. Так как понятие и есть объективная или абсолютная реальность, то движение этого понятия есть *подлинное* движение самой реальности. Понятие в своем движении *порождает* качество, количество, меру, сущность и т. д. Процесс развития категорий, т. е. чисто логический процесс, и есть процесс развития самой действительности. Чистое бытие порождает из себя в союзе с чистым «ничто» становление, порождающее в свою очередь так называемое наличное бытие и т. д. Это, разумеется, чистейшая «мистификация», переворачивающая действительные отношения вверх ногами. К этому вопросу мы вернемся ниже. Пока достаточно только подчеркнуть, что признание возможности возникновения всего многообразия мира из чистого бытия (что означает чистую мысль) равносильно признанию возникновения мира из *ничего*. С точки зрения Гегеля это возможно потому, что для него *мысль*, идея, понятие, дух составляют субстанцию мира. Но с точки зрения материалистической — это чистейший абсурд. Мир не возникает ни из мысли, ни из чистого бытия, а является вечно существующей «совокупностью» *материи*, которая в своем движении, в своем развитии действительно порождает все многообразие явлений.

Поэтому прав Плеханов, говоря, что Гегель не разрешил противоречия между бытием и мышлением, а просто устранил одну из сторон

этого отношения, изменив тем самым своему диалектическому методу и став на точку зрения абстрактного монизма или тождества.

Прежде чем вступить в область логики, необходимо разрешить вопрос гносеологический, вопрос об отношении наших мыслей к объективности, к бытию. Гегель посвятил этому вопросу специальное исследование. Мы имеем в виду «Феноменологию духа», которая является введением в логику. «Феноменология духа» исследует все-сторонне вопрос об отношении мышления к предмету. Она подвергает историческому и систематическому рассмотрению все формы отношения мышления к предмету, чтобы прийти к точке зрения абсолютного знания, состоящего в *тождестве мышления и бытия*. Достигнув этого результата, Гегель на почве тождества мысли и предмета строит свою логику. Само собою разумеется, что *теория познания* в свою очередь уже предполагает *логику*. Логика составляет предпосылку теории познания, теория познания предполагает логику. На первый взгляд мы тут имеем противоречие; на самом же деле это притворение, как мы увидим ниже, благополучно разрешается и преодолевается.

Но в этой связи нас интересует вопрос о взаимоотношении между бытием и мышлением. Гегель, стало быть, гносеологическую проблему разрешил в смысле тождества между мыслью и предметом. В «Феноменологии духа» Гегель изображает на *исторической* основе движение мысли и предмета, взаимную их борьбу, которая разрешается в смысле победы мысли над предметом. Мысль овладевает предметом, превращая его в свое содержание. «В «Феноменологии духа», — говорит Гегель, — я изобразил сознание в его движении от первого непосредственного его противоположения предмету до абсолютного знания; этот путь проходит через все *формы отношения сознания к объекту* и имеет своим результатом *понятие науки*». Логика имеет уже своим предметом чистые мысли, свободные от содержания, заимствованного из сферы опыта. *Исторический* опыт и связанные с ним *представления* предшествуют логике, т. е. настоящей, истинной науке. Чистая наука возникает только на определенной ступени исторического развития человеческого сознания. Однако *логически* мысль предшествует опыту, ибо самые представления, с точки зрения Гегеля, являются продуктом мысли. «...Произведенное мышлением содержание человеческого сознания сначала является не в форме мысли, а в форме чувства, созерцания, представления, — в таких формах, которые отличаются от мышления как формы». В основании различных *форм* сознания лежит одно и то же *содержание*. «Содержание

нашего сознания, какого бы рода оно ни было, может *определяться* как чувство, как созерцание, как образ, представление, цель, обязанность и т. д., а также как мысль и как понятие. Все это различные *формы* этого содержания, которое остается *одним и тем же*, будет ли оно чувствуемо или созерцаемо, представляемо, желаемо, — и притом без примеси или с примесью мыслей, — или оно будет чисто мыслимо. В каждой из этих форм или в соединении нескольких содержание составляет предмет сознания. Но в этом случае отличительные определенности этих форм закрадываются в их содержание, так что каждая из этих форм дает, повидимому, существование новому предмету, и то, что тождественно в себе, кажется различным по содержанию».

Итак, исходным пунктом для Гегеля является *сознание* с его неизвестно откуда взявшимся *содержанием*. *Содержание сознания* составляет *предмет* знания. Содержание человеческого сознания производится не вне нас существующим миром, а *мышлением*. Произведенное *мышлением* содержание сознания *является* сначала в форме чувства, созерцания и представления и, наконец, в форме *понятия*, т. е. чистых мыслей. Стало быть, чувства созерцания и представления суть лишь формы, или *явления*, мышления. Мышление через чувства, созерцания и представления приходит к самому себе, к чистым мыслям, к понятию. «Представления (т. е. чувства, созерцания, желания), — говорит Гегель, — можно вообще рассматривать как метафоры мыслей и понятий». В основании представлений лежат мысли и понятия. Естественно поэтому, что понятиям и мыслям соответствуют чувства, созерцания и представления, которые суть *явления* мышления, его продукт или произведение.

У Гегеля самым ярким образом проявилась противоположность между абстрактным мышлением и чувственной действительностью. Содержание нашего сознания определяется мышлением как чувство, созерцание и представление. Это значит, что чувственное сознание выступает как *абстрактное* чувственное сознание, как выражается Маркс. Гегель никогда не доходит до *действительной* чувственности или чувственной действительности, т. е. до реального материального мира. Гегель стоит на точке зрения *тождества* субъекта и объекта, мысли и предмета. Точка зрения тождества и приводит к так называемому *абсолютному знанию*. Человек, или субъект, есть для Гегеля всегда сознание или самосознание. Этот абстрактный человек плагат только абстрактную вещь или мысль. Борьба между предметом

т сознанием, происходящая на протяжении всей «Феноменологии духа», есть борьба между *абстрактным* сознанием и его *собственными абстрактными продуктами*. Абстрактное мышление полагает себя как чувство, как созерцание, восприятие, представление и пр.; на самой же высшей ступени оно полагает себя *как мысль, как понятие*. Оно, таким образом, очищается от всяких примесей и устанавливает, что истинный *предмет* мысли есть сама *мысль*. В логике мы поэтому имеем уже движение чистых мыслей, самодвижение идей, категорий, понятий.

Вполне естественно, что с гегелевской общегносеологической установкой согласиться невозможно, что она ошибочна в корне и противоречит также диалектическому пониманию действительности. Мышление имеет, как это было уже выше подчеркнуто, в качестве своей противоположности бытие, природу. Человек есть продукт природы. В человеке природа приходит к познанию самой себя. Природа порождает из своих недр мышление, которое познает ее. Бытие и мышление суть *противоположности*, которые никогда не покрывают друг друга, т. е. не тождественны. Но они составляют единство. Между *предметом* и *мышлением* стоит *чувственность*. Нет мышления без чувственности, без созерцания, но нет чувственности, созерцания и представления без предмета. Даже самый крайний идеалист фактически не может совершенно игнорировать природу или предмет, так же как и чувства и представления. В силу этого ему приходится прибегать к разного рода фантастическим построениям. Гегель поэтому и полагает, что содержание нашего сознания *определяется* как чувство, созерцание, представление и пр., т. е. что мышление *себя полагает* как чувство или как созерцание. *Предмет мысли* в конечном счете обнаруживается как *мысль о предмете*. Но в действительности дело обстоит не так. Предмет есть реальный, материальный предмет, который противостоит во всей своей самостоятельности субъекту. Мышление не может проникнуть в предмет иначе, как через чувства. Стало быть, субъект не есть абстрактное сознание или самосознание, как полагает вместе со всеми идеалистами Гегель, а конкретное, чувственное и мыслящее существо. Иначе говоря, субъект не есть чистый дух, а чувствующее и мыслящее тело.

Если *вещи* не суть *мысли*, то естественно, что *они* не тождественны, а различны. Но между вещами и мыслью, между предметами и понятиями нет пропасти, нет разрыва, а существует связь и единство. Мир

вещей *отражается* в нашем сознании. Мы его воспринимаем внешними чувствами и определенным образом перерабатываем. Поэтому между нашими представлениями о предметах и самими предметами нет тождества, нет полного совпадения, но есть определенное соответствие в смысле отражения мира в нашем сознании. При помощи мышления мы перерабатываем чувственные восприятия, очищая их по возможности от *субъективных* моментов и достигая *объективного* познания. Мышление, в отличие от чувств, отличается большей степенью объективности, будучи неразрывно связано с чувствами, на основе которых вырастает мышление.

V.

Исходный пункт материалистической диалектики совершенно отличен от исходного пункта гегелевской логики. Гегель стоит на почве тождества мышления и бытия. И именно поэтому он вынужден вывести из понятия бытие. *Мысль* в конце концов должна *породить* из себя *бытие*. В начале логики мы имеем такое положение, при котором мысль и бытие суть одно и то же. Мысль есть бытие, бытие есть мысль. Но так как бытие не есть мысль и мысль не есть бытие, так как мысль и бытие противоположны, то Гегель не может раскрыть или объяснить *перехода* от мысли к бытию. Каким образом *чистое* бытие переходит в определенное бытие, — остается мистической тайной. Чистое бытие есть ничто, ничто есть чистое бытие. Из такого чистого бытия и чистого ничто не может возникнуть определенное бытие. Это равносильно возникновению чего-то из ничего. Определенное бытие не может возникнуть и при помощи становления, так как в сфере «ничто» нет никакого становления, никакого изменения или движения. «*Чистое бытие*, — говорит Гегель, — образует начало, потому что оно в одно и то же время есть и чистая мысль, и неопределенная простая непосредственная мысль, а первое начало не может быть чем-нибудь опосредствованным и имеющим дальнейшие определения» *). Когда мы начинаем мыслить, говорит Гегель, мы не имеем ничего кроме мысли, причем мысли в ее чистой неопределенности. Эта неопределенная мысль есть непосредственная мысль, потому что она не получилась путем отвлечения от каких-либо определений; она — неопределенная мысль до всякой

*) См. «Энциклопедия», § 86.

определенности. Эту мысль, говорит Гегель, мы называем бытием. «Его нельзя ни ощущать, ни созерцать, ни представлять себе, оно есть чистая мысль, и, как чистая мысль, оно образует начало».

Итак, *начало* логики есть чистое бытие, которое в свою очередь есть чистая мысль. Логика как наука, ставящая своей целью развитие или раскрытие всех общих определений реального мира, должна с чего-нибудь начать. Спрашивается, что следует положить в основу этого начала? Это начало не может быть дано сразу со всем богатством *содержания* действительности или абсолютного, по выражению Гегеля. Содержание должно быть *развито*, оно должно раскрыться в процессе познания. Если бы знали содержание с самого начала, то не было бы надобности вообще в науке. Очевидно, что наука *начинает* с простейших определений, которые, все обогащаясь новыми, приведут нас к раскрытию и развитию содержания, заключенного в этом абсолютном. Начало науки должно быть непосредственным в том смысле, что оно не предполагает никаких предпосылок, ибо в противном случае началом должны бы были служить эти предпосылки. Стало быть, началом является такое определение, которое ни в каких предпосылках не нуждается и которое само является первой предпосылкой.

Чистое мышление Гегеля, которое равно чистому бытию, и составляет первый исходный пункт чистой науки. Поскольку мы остаемся в сфере мышления, мы вынуждены для нахождения начала отвлечься от всего определенного в мысли. И тогда мы получаем собственно чистую *деятельность* мысли без какого-либо определенного содержания. Эта неопределенная мысль в качестве непосредственной мысли и есть вместе с тем бытие. Такой несобоснованный логически вывод о том, что чистая мысль есть вместе с тем и чистое бытие, Гегель может сделать только потому, что для него мысль и предмет тождественны. Предполагается, что в мышлении уже снята противоположность между природой и духом и что мышление составляет их единство. Но это единство куплено дорогой ценой, ибо оно устраняет природу, реальный предмет. Гегелевское «единство» субъективного и объективного получает свое разрешение только в *мышлении*. Так как мышление в этом случае восприняло в себя субъективное и объективное, то его движение есть одновременно *движение природы и духа*. Поэтому чистая мысль и есть чистое бытие. В качестве абсолютного начала, являющегося реальным принципом мира явлений и духа, Гегель принимает *понятие*. Понятие *бытия* есть первое, т. е. самое

низшее, определение понятия как *реального принципа*. Объективное начало системы есть это самое понятие неопределенного, или чистого, бытия; субъективное начало есть первый акт мышления, которое полагает это отвлечение чистого бытия.

Оставляя сейчас в стороне вопрос о соотношении этих трех моментов (т. е. абсолютного, объективного и субъективного), необходимо, однако, подвергнуть критике значение «абсолютного» начала, как реального принципа, лежащего в основе всех явлений. Этот реальный принцип есть понятие, или абсолютный дух. И все логические определения суть определения абсолютного духа, который предстанет перед нами во всем богатстве определений, — правда, только в конце логики, — но который как бы невидимо присутствует уже в самом ее начале. Истинным *началом* науки, таким образом, является *конец*, так как «в конце» раскрывается подлинная природа реального принципа со всеми его определениями. Конец содержится в начале в свернутом, или потенциальном, виде, и весь процесс науки состоит в том, чтобы развернуть то содержание, которое дано вначале потенциально. Поэтому всякая система науки представляет собою *воспроизведение процесса развития* соответствующей области путем восхождения от самых простых и абстрактных категорий к более сложным и конкретным.

Забегая несколько вперед, мы можем в отличие от Гегеля сказать, что абсолютным началом, т. е. реальным принципом всех явлений, для нас будет не понятие абсолютного духа, а *материальная субстанция, материя*, которая единственно и может иметь абсолютное существование. Абсолютный дух Гегеля есть не что иное, как бог. Ни бог, ни дух как таковой нами не могут быть ни представляемы, ни мыслимы. Все, что *есть*, есть материальное бытие и его проявление, его свойства. *Бытие* по самому существу своему есть категория *материальная*. Для того, чтобы дать правильное определение понятию бытия, необходимо действительно предварительно разрешить проблему противоположности и единства мышления и бытия. Что гегелевское разрешение этого вопроса совершенно неприемлемо, — это ясно само собою. Материалистическое понимание вопроса о взаимоотношении между мышлением и бытием дает единственно правильную установку. В свете материалистической теории познания дело представляется таким образом, что бытие отлично от мышления, противоположно ему, но в то же время едино с ним хотя бы в смысле страдания бытия в мышлении. Но это — и единственно правильное *диалектическое*

разрешение вопроса. Мысль имеет свою *противоположность* в чувственной действительности, являясь сама вместе с тем чувственным мышлением. У Гегеля же чистое бытие не есть действительное, чувственное бытие, которое так или иначе отражается в человеческой мысли, а чистая абстракция, идея, мысль.

У Гегеля объекты мышления не отличаются от самого мышления. Объекты мышления суть лишь определения самого мышления. Поэтому Фейербах и говорит: «Мышление остается здесь (т. е. в гегелевской логике. — А. Д.) в неразрывном единстве с самим собою; объекты его — это только определения мышления, самодовлеюще в нем возникающие, не содержащие в себе ничего, что лежало бы вне мышления» *). Поэтому гегелевское единство объекта и субъекта есть на самом деле не единство, а тождество. Единство субъекта и объекта прежде всего выражается в том, что субъект есть телесное, материальное существо, и именно поэтому первоначальной *противоположностью* субъекта является тело, которое неразрывно с ним связано. В *противоположность* абстрактному мышлению тело есть *объективный мир*. «Посредством тела «я» уже не «я», но объект», — говорит Фейербах. Идеалистическая философия стремится вывести весь *объективный мир* из мышления. Но истинная наука и философия имеют дело с *объективной действительностью*, и поэтому мышление необходимо должно обратиться к своей *противоположности*, а именно к чувственному миру.

Возвращаясь к вопросу о начале философии, необходимо предварительно выяснить, что следует понимать под чистым бытием и бытием определенным. Бытие само по себе пустой звук. Понятие бытия без определенного содержания бытия есть действительно *ничто*, т. е. не является вообще понятием бытия. «Только *определенное бытие* есть бытие, — говорит справедливо Фейербах; — в понятии бытия лежит понятие абсолютной определенности. Понятие бытия я имею от самого бытия, но всякое бытие есть определенное бытие». «Бытие — это одно и единое с вещью, которая есть. Отнимая у чего-нибудь бытие, вы отнимаете все. Бытие не допускает *особого* понятия; для разума, по крайней мере, оно — все» **).

Чистое бытие есть понятие неопределенное, простое и непосред-

*) Л. Фейербах, Сочинения, т. 1, стр. 86; изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса,

**) Там же, стр. 19.

ственное, говорит Гегель. Чистое бытие есть отвлеченное понятие полученное нами путем *отрицания* всякого конкретного бытия, всякой определенности бытия. Но именно поэтому *чистое бытие опосредствовано не-чистым бытием, мысль о бытии опосредствована чувственным бытием*. Неопределенное бытие опосредствовано определенным бытием посредством отрицания его конкретных определений. Таким образом, чистое бытие, которое Гегель считает непосредственным, на самом деле *предполагает* конкретное бытие, которое и есть действительно непосредственное в смысле его данности и существования. Непосредственное же бытие в смысле Гегеля обнаруживается как опосредствованное через отрицание всего положительного, всего чувственно действительного. Поэтому чистое бытие есть абсолютное отрицание, и постольку оно, разумеется, равно чистому ничто. Гегель, как это ни странно, стоит здесь на точке зрения *формальной логики*. Вместо того, чтобы в основу философии положить конкретное понятие, он конструирует безжизненные абстракции, лишенные всякого содержания. Это обстоятельство лишний раз убеждает нас в том, что истинная диалектика возможна только на базе материализма, поскольку диалектика по самому существу своему конкретна. «Мышление, — говорит Фейербах, — может мыслить только существующее, ибо оно само является *существующей*, действительной деятельностью. Языческим философам ставили в упрек, что они не преодолели вечности материи, мира. Но материя имеет у них значение только бытия, она была у них только чувственным выражением для бытия; их упрекают поэтому только в том, что они ее мыслили» *).

Нет надобности подвергать разбору высказанную здесь Фейербахом мысль. Для нас важно подчеркнуть лишь то, что понятие бытия имеет в области науки и философии огромное значение, но что это понятие не может мыслиться иначе, как материалистически, иначе, как материя, которая и является, по словам Фейербаха, чувственным выражением для бытия. Конкретное бытие есть чувственное, материальное бытие; все, что *есть*, все, что имеет действительное бытие, есть *материя*. Поэтому «язычники» были совершенно правы, *отождествляя бытие с материей*: «Когда мы говорим о *бытии*, и *только* о *бытии*, — пишет Энгельс, — то единство может состоять лишь в том, что все предметы, о которых идет речь, суть, существуют». «Единство мира не заключается в его бытии, хотя его бытие

*) Там же, стр. 35.

является предпосылкой его единства, так как мир ведь должен раньше *быть*, прежде чем он может быть *единым*.

«Вопрос о бытии вообще остается открытым за пределами нашего поля зрения. Действительное же единство мира заключается в его материальности, а последняя доказана не парюю хитроумных фраз, но посредством данных, добытых в ходе долгого и постепенного развития философии и естествознания» *).

Итак, *бытие* является, с точки зрения Энгельса, *предпосылкой единства* мира, действительное же единство мира состоит в его *материальности*. По вопросу о чистом бытии Энгельс высказывается в том же отрицательном смысле, в каком о нем говорит Фейербах.

Все, что мы сказали о чистом бытии, в одинаковой степени применимо и к понятию чистого ничто. Чистое ничто, как и чистое бытие, никакого реального значения не имеет. «Чистое бытие, — говорит Гегель, — образует начало, потому что оно есть чистая мысль». Мысль и бытие тождественны. Так как «чистое бытие есть чистое ствлечение и, следовательно, абсолютное отрицание, то оно, взятое также в его непосредственности, есть *ничто*», — пишет Гегель. Мы уже подчеркнули выше, что гегелевское начало диктуется интересами его *системы* и находится в противоречии с *диалектическим методом*. Начало у Гегеля носит к тому же формально-логический характер, что опять-таки противоречит диалектике.

В самом деле, понятие бытия настолько опустошено, что в нем нет ни атома реальности. Чистое бытие есть чистая *пустота*, и поэтому оно равно небытию, «ничто», которое в свою очередь есть *пустота*. Бытие и ничто ничем друг от друга не отличаются, они абсолютно тождественны. Между тем по замыслу Гегеля *конкретное понятие составляет единство противоположностей*. Но бытие и ничто в гегелевской трактовке только *тождественны*. Сам Гегель подчеркивает, что *различие* чистого бытия от ничто есть только *мнимое*. Это значит, что чистое бытие ничем не отличается от ничто; если же это так, то стсюда никакого *становления* получиться не может. Абсолютная пустота не может породить из себя ничего определенного, никакого движения, никакого становления. Из ничего ничего не происходит. Сам Гегель в «Науке логики» пишет следующее:

«Начало не есть чистое ничто, но ничто, ст которого должно произойти нечто; поэтому в начале уже заключается бытие, ст которого

*) Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса, 1928 г., стр. 38.

должно произойти нечто. Итак, начало включает в себе и то, и другое, — бытие и ничто; оно есть единство бытия и ничто; или, иначе, оно есть небытие, которое есть вместе бытие, и бытие, которое есть вместе небытие.

«Далее, бытие и ничто даны в начале как *различные*: ибо оно указывает на нечто другое; оно есть небытие, относящееся к бытию как к другому; начинающегося еще нет; оно лишь направляется к бытию. Итак, начало содержит бытие как такое, которое удаляется от небытия или снимает его как нечто ему противоположное.

«Далее, то, что начинается, уже *есть*, но в той же мере его еще *нет*. Противоположности, бытие и небытие, находятся, таким образом, в нем в непосредственном соединении; или оно есть их *неразличное единство*» *).

Неудовлетворительность и даже путанность гегелевского начала вскрываются очень ярко в приведенных словах самого Гегеля. Гениальная мысль о том, что в основе всего лежит принцип, или закон, движения (в самой абстрактной форме выраженный еще как принцип становления, т. е. изменения вообще) как *осуществленное противоречие*, затемняется идеалистическим уклоном в сторону учения о чистом бытии и ничто. Гегель стремился утвердить идеалистический характер своей системы уже в самом начале логики.

Начало науки носит в общем отвлеченный характер. Но это отвлечение не может же быть *абсолютным*, так как такое абсолютное отвлечение ведет к отрицанию всякого конкретного содержания и к утверждению одной лишь пустой *формы* или одной лишь пустой *мысли*. Без содержания нет формы, — этому учит сам Гегель. Но так как движение логической мысли есть, с точки зрения Гегеля, вместе с тем и процесс становления космоса, то наш мыслитель ведет свое исследование таким образом, чтобы показать, что мир есть продукт, результат развития мысли. В начале была мысль, — вот к чему сводится его рассуждение. Эта *первая чистая мысль* тождественна с *чистым бытием*, и дальнейший процесс развития мысли составляет одновременно и процесс развития мира. «Положению, что бытие переходит в ничто, а ничто переходит в бытие, положению о *становлении*, — говорит Гегель, — противостоит положение: *из ничего ничто не происходит*, что-нибудь происходит лишь из чего-нибудь, — положение о вечности материи, положение пантеизма» *).

*) «Наука логики», ч. I, стр. 23.

Теперь, кажется, еще яснее стало, зачем Гегелю понадобилось его начало о чистом бытии и ничто. Оказывается, что если мы не примем этого начала, то вынуждены будем «признать вечность материи», т. е. вынуждены будем стать на материалистическую точку зрения. Учение же о возникновении мира из чистой мысли согласуется с христианским учением о творении.

«Античные философы ясно усмотрели тот простой вывод, что положение: что-нибудь происходит из чего-нибудь или из ничего ничего не возникает, на самом деле уничтожает становление, ибо то, что становится, и то, из чего оно становится, суть то же самое; здесь имеется лишь абстрактно-рассудочное положение тождества. Но должно казаться очень странным, что эти положения провозглашаются без всяких оговорок также и в наше время, причем нисколько не сознают, что это положение есть основа пантеизма, и не знают, что древние сделали исчерпывающие выводы из этого положения» *).

Гегель снова, как видим, «пугает» пантеизмом тех, кто признает положение: из ничего ничего не возникает. Другой, более существенный аргумент Гегеля в пользу положения: из ничего возникает ничто, это то, что отрицание его ведет будто бы к отрицанию *возникновения*, к отрицанию изменчивости вообще. Но Гегель совершенно неправ; напротив того, его точка зрения, состоящая в том, что *возникновение* предполагает *абсолютное небытие того*, из чего нечто возникает, ведет в сущности к отрицанию возникновения и всякого развития вообще. В самом деле, отрицание вечности материи равносильно признанию той мысли, что материя возникла из ничего. Гегель стоит здесь на какой-то ствлеченной и абсолютной точке зрения, что опять-таки идет вразрез с диалектическим методом. Гегель трактует возникновение как *абсолютное* возникновение, — стало быть как метафизический, а не диалектический процесс. Он упрекает материалистов в том, будто они отрицают самое возникновение, т. е. процесс развития, только потому, что они считают, что что-нибудь возникает из чего-нибудь, ибо в таком случае возникающее и то, из чего оно возникает, суть одно и то же. Прав ли Гегель? Нет, не прав. Мало того, что не прав, но мы вынуждены и здесь сделать Гегелю упрек в метафизическом характере его рассуждений. Разумеется, возникающее и то, из чего оно возникает, не одно и то же, но между ними нет и абсолютного разрыва или абсолютной противоположности, или, иначе

*) Гегель, Энциклопедия, § 88, стр. 153 — 154.

говоря, между ними существует и тождество, и различие. Это единственно правильная диалектическая постановка вопроса. Гегель же стоит в данном случае на точке зрения *абсолютного разрыва* между возникающим и тем, из чего оно возникает. Но из этого абсолютного разрыва не может получиться вообще возникновения. Ведь сам Гегель в приведенной выше цитате говорит, что «начало не есть чистое ничто, но ничто, от которого должно произойти нечто; поэтому в начале уже заключается бытие». Начало есть небытие, которое есть вместе бытие, и бытие, которое есть вместе небытие. Но если это так, то нельзя говорить о чистом бытии как *абсолютном отрицании* и нельзя стоять на почве отрицания *вечности материи*. Природе присуще самодвижение; материя и ее движение вечны и несотворимы. Мы можем выразить нашу мысль несколько иначе. Говоря о бытии, мы всегда имеем в виду бытие *чего-либо*. Без «нечто», чему присуще бытие, никакого бытия нет. С другой стороны, под бытием в философии часто понимают самое субстанцию, или природу, т. е. *природу, или материю, отождествляют с бытием*. В этом смысле, как мы видели, Фейербах и говорит, что древние под бытием понимали материю. И в самом деле, если я говорю: *есть*, то я предполагаю *то*, что *есть*. Поэтому Энгельс совершенно правильно говорит по поводу эфира: «Если он вообще *есть*, то он должен быть материальным, должен подходить под понятие материи» *). В этом смысле бытие и материальность едины и тождественны. Материя есть бытие; она наполняет всю природу; бытие тождественно с материей. Гегель берет бытие как чистую мысль, между тем как наша задача состоит в том, чтобы постигнуть бытие как реальное, материальное существование.

Значит ли это, что диалектика бытия и небытия, т. е. первая элементарная форма диалектического процесса вообще, как она развита Гегелем, не имеет для нас никакого рационального смысла? Мы думаем, что рациональный смысл в этом есть, если мы будем понимать этот процесс не в абсолютном, а в *относительном* смысле.

В самом деле, гегелевское отвлеченное *бытие* и *ничто* так обескровлены, что из них ничего реального, никакого движения или становления получиться не может. Для изображения процесса становления мы вынуждены исходить из еще не определенного бытия, которое в то же время достаточно определено в себе. То же самое относится и к небытию. Небытие абсолютное ничто породить из себя не может.

*) «Диалектика природы», стр. 201,

С'ечь может итти только об *относительном небытии*, о небытии в отношении *определенного нечто*. Чтобы быть лучше понятым, воспользуемся рассуждением самого Гегеля. «Вещи *еще нет*, когда она начинается, но в ее начале не только ее *ничто*, оно уже также и ее бытие. Начало само есть становление, но мы говорим о начале, когда еще кроме того имеется в виду дальнейшее поступательное движение» *). То, что Гегель говорит о *начале*, справедливо и в отношении всякого становления. Вещи еще нет, когда она начинается. Но ведь это означает только, что определенная вещь еще не существует в той новой форме, в какой она должна получиться в результате становления. Но вместе с тем позади вещи, которой еще нет, не лежит, так сказать, абсолютное небытие. Она ведь возникает из другой вещи, т. е. из определенного бытия. Но ее бытие есть небытие *в отношении* новой вещи не в абсолютном, а только в *относительном* смысле. Ведь сам Гегель говорит, что хотя вещи еще нет, когда она начинается, однако ее начало не есть *чистое ничто*, оно *уже содержит ее бытие*. Поэтому абсолютно неопределенного бытия нет, есть только *относительно неопределенное*, значит и *относительно определенное*. Материя, которая в качестве «субстрата» лежит в основе всякого возникновения, всякого процесса и которая тождественна с бытием, не может ни возникать, ни исчезать, а может только менять свои *формы*.

Бытие, в котором нет абсолютно никаких определений, не может «породить» из себя определенного наличного бытия. Материя, или бытие, всегда существует в какой-либо форме, как-нибудь определена. Стало быть, любое бытие, как бы мало дифференцировано оно ни было, достаточно все же определено и конкретно. Поэтому мы не можем исходить из абсолютно неопределенного, непосредственного и простого бытия, а должны класть в основу исследования относительно неопределенное и стносительно простое бытие, относительно недифференцированное бытие. Стало быть, началом будет служить такое бытие, в котором «даны определения и различные отношения его моментов».

VI.

Таким образом мы подошли к вопросу о начале и общем характере всякого научного исследования. Правильным в научном отношении методом, как говорит Маркс, является восхождение от абстрактного

*) «Энциклопедия», стр. 153.

к конкретному. Но в абстрактных определениях даны хотя и наиболее простые, но *реальные* отношения. В этой простой «клеточке» должна содержаться *сущность* определяемого, но в неразвитом еще виде, не в конкретизированной форме. «Простейшая экономическая категория, например меновая стоимость, — говорит Маркс, — предполагает население, население, производящее в определенных условиях, а также определенные формы семьи, общины или государства и т. д. Она не может существовать иначе, как абстрактное, одностороннее отношение уже данного конкретного и живого целого» *).

Маркс отвергает гегелевскую концепцию насчет процесса возникновения конкретного. Гегель полагает, что метод восхождения от абстрактного к конкретному есть процесс *возникновения самого конкретного*. Согласно же Марксу, этот метод есть лишь «способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его духовно как конкретное». Конкретное является исходным пунктом созерцания и представления. Здесь происходит, так сказать, смычка между бытием и мышлением, которое развивает категории не из самого себя, а имея конкретное, как бытие, перед собой. В дальнейшем процесс духовного *воспроизведения* конкретного, не совпадающего с процессом *возникновения* конкретного, совершается путем выделения абстрактных, простых, односторонних отношений уже данного конкретного целого. Это очень важное расхождение Маркса с Гегелем нужно иметь в виду при построении материалистической диалектики. Для Гегеля реальное есть результат развивающегося *мышления*, для Маркса же мышление есть результат, отражение, воспроизведение реальной *действительности*. Стало быть, абстрактные категории не могут существовать сами по себе, независимо от конкретного целого. Для Гегеля движение категорий представляется как действительный творческий акт. В свете же диалектического материализма дело представляется таким образом, что «конкретная целостность, в качестве мысленной целостности, мысленной конкретности, есть на самом деле продукт мышления, понимания, но это отнюдь не продукт понятия, размышляющего и развивающегося вне наглядного созерцания и представления, а переработка созерцания и представления в понятия» (Маркс). Соотношение между бытием и мышлением здесь у Маркса выражено с полной ясностью, не оставляющей

*) К. Маркс, К критике политической экономии, изд. Института К. Маркса и Ф. Энгельса, 1929 г., стр. 30—31.

места для каких-либо недоразумений. Реальный субъект, как говорит далее там же Маркс, существует как нечто самостоятельное и независимое вне головы; мыслящая же голова «осмысливает» данный ей мир, воспроизводя его духовно, теоретически.

Теперь возникает перед нами новый вопрос, имеющий огромное теоретическое и методологическое значение. Это — вопрос о взаимоотношении между *логическим процессом и процессом историческим*. Логический процесс восхождения от простого к сложному может быть понят в то же время как *генетический* процесс. Маркс, как и Гегель, не считал правильным *метод нисхождения от сложного к простому*, т. е. метод аналитический по преимуществу. Метод восхождения от простого к сложному является по замыслу Маркса воспроизведением *реального* процесса природы и истории. Это — процесс *развития, генезиса форм*, в противоположность методу анализа данных, исторически развившихся форм на их элементы. По этому поводу Маркс пишет: Классическая экономия часто «пытается непосредственно, без посредствующих звеньев, все свести к единству и доказать тождество источников различных форм. Но это необходимо вытекает из ее аналитического метода, с чего должна *начинать критика и объяснение* (курсив мой. — А. Д.). Она заинтересована не в том, чтобы генетически развить различные формы, а в том, чтобы путем анализа свести их к их единству, так как она исходит из них как из данных предпосылок. Но *анализ является необходимой предпосылкой генетического изложения, понимания действительного процесса развития в его различных фазах* *) (курсив мой. — А. Д.).

Стало быть, диалектический метод Маркса (как и Гегеля) коренным образом отличается от обычного метода мышления и исследования, поскольку он является методом, воспроизводящим реальный *генетический процесс развития*. В этом именно и заключается смысл формулы восхождения от абстрактного к конкретному, от простого к сложному.

Возвращаясь к вопросу о соотношении между логическим историческим ходом развития, необходимо здесь прежде всего напомнить мысли, высказанные по этому вопросу Энгельсом. «Критика политической экономии и после выбора метода, — говорит он по поводу марксовской концепции, — могла быть построена двояким образом: исторически или логически. Так как в истории, как и в ее литератур-

*) К. Маркс, Теории прибавочной ценности, т. 3, стр. 388—389.

ных отражениях, развитие в общем и целом идет от более простых к более сложным отношениям, то литературно-историческое развитие политической экономии давало естественную руководящую нить, которой критика могла следовать, так что при этом экономические категории в общем и целом следовали бы в том же порядке, как и в логическом развитии. Эта форма на первый взгляд имеет преимущество большей ясности, так как прослеживается *действительное* развитие, на самом же деле такое построение способствовало бы в лучшем случае только большей популярности изложения. Историческое развитие идет часто скачками и зигзагообразно, и его пришлось бы проследить во всех его перипетиях, благодаря чему не только пришлось бы слишком часто уделять место и малоценному материалу, но и пришлось бы часто прерывать ход мыслей... Логический метод исследования является поэтому единственно подходящим. Последний, однако, есть тот же исторический метод, только освобожденный от его исторической формы и от нарушающих стройность изложения исторических случайностей. Логический ход мыслей должен начать с того, с чего начинается и история, и его дальнейшее развитие будет представлять собой не что иное, как отражение в абстрактной и теоретически последовательной форме исторического процесса, исправленное отражение, но исправленное соответственно законам, которым нас учит сама историческая действительность, ибо логический способ исследования дает возможность изучить всякий момент развития в его самой зрелой стадии, в его классической форме» *).

Все, что здесь сказано Энгельсом, относится к конкретной научной области — к политической экономии. Но этот вопрос приобретает гораздо большую сложность, когда мы имеем дело с логикой как таковой. В каком смысле можно здесь говорить о последовательности категорий, их взаимной связи и переходе их друг в друга? Логика есть наука о *законах развития* действительности. Говоря здесь о логике, мы, конечно, имеем в виду диалектическую логику, в отличие от формальной логики, которая имеет дело лишь с формами и законами нашего мышления. Логика, или диалектика в гегелевском смысле, представляет собою науку о категориях, имеющих не только субъективную, но и объективную значимость. Совокупность категорий как бы конструирует внутреннюю организацию действительности. Это—

*) Ф. Энгельс, Рецензия на «Критику политической экономии» К. Маркса. («Под знаменем марксизма», 1923 г., № 2—3, стр. 55.)

объективные формы, или законы связи явлений. Гегелевская логика построена в том предположении, что движение категорий есть одновременно и самое творчество действительности, с чем, конечно, ни один материалист согласиться не может. С другой стороны, логика воспроизводит *исторический* процесс человеческого знания. В этом последнем смысле последовательное движение категорий как бы совпадает с *историческим* движением, или развитием, научно-философской мысли. Каждая категория является в общем выражением определенной ступени исторического развития мысли. Например, категория *бытия*, составляющая начало логики, является в то же время и *началом* истории философии (элеаты). Категория *становления* связана исторически с философией Гераклита и т. д.

Помимо *исторического* разреза, необходимо обратить еще особое внимание на *чисто логический* разрез. Совокупность категорий составляет *логическую систему*. Каждая категория *логически* развивает *необходимо* из себя последующую категорию — такова мысль Гегеля. Это — чисто логический процесс, в котором категории внутренне связаны необходимой логической связью и где каждая категория занимает свое определенное место, причем каждая низшая категория, т. е. более абстрактная и простая, входит, как подчиненный момент, в более конкретную категорию. Таков и внутренний смысл *истории философии*, где каждая философская система входит, как подчиненный абстрактный момент, в последующую философскую систему, оказывающуюся более *конкретной* по своему принципу и содержанию, чем предшествующие философские системы.

Наметив три основных разреза гегелевской логики, мы должны теперь, хотя бы в нескольких словах, определить свое отношение к гегелевскому построению. Само собою разумеется, что мы отвергаем целиком основную идеалистическую установку Гегеля насчет того, что мир представляет собою не что иное, как *прикладную логику*. «По мнению Гегеля, — говорит Маркс, — все, что происходило, и все, что происходит еще в мире, тождественно с тем, что происходит в его собственном мышлении. Таким образом, философия истории оказывается лишь историей философии, и притом его собственной философии. Нет уже истории, «соответствующей порядку времен»; существует лишь «последовательность идей в разуме». Он воображает, что строит мир посредством движения мысли, между тем как в действительности он лишь систематически перестраивает и рас-

полагает согласно своему абсолютному методу те мысли, которые находятся в головах у всех и каждого» *).

Стало быть, логика дает систематическое расположение, по определенному методу, тех мыслей, которые мы имеем об отношениях объективного мира. У Гегеля, как и у всех идеалистов, категории абстрагированы от реальных отношений и превращены в *самостоятельные сущности*. Раз это так, то мы вынуждены искать происхождения этих мыслей, категорий и движений чистого разума. «Можно ли удивляться тому,—пишет Маркс,—что в последней степени абстракции,—так как мы имеем здесь дело с абстракцией, а не с анализом,—всякая вещь является в виде логической категории? Можно ли удивляться тому, что, устраняя мало-по-малу все, составляющее отличительную особенность данного дома, отвлекаясь от материалов, из которых он построен, от формы, которая ему свойственна, мы получаем, наконец, лишь тело вообще; что, отвлекаясь от размеров этого тела, мы оставляем в результате лишь пространство; что, отвлекаясь от этого пространства, мы приходим, наконец, к тому, что имеем дело лишь с количеством в чистом виде, с логической категорией количества? Последовательно отвлекаясь, таким образом, от всякого субъекта, от всех его так называемых случайных признаков, одушевленных и неодушевленных, людей или вещей,—мы можем сказать, что в последней степени абстракции у нас есть лишь логические категории как единственные субстанции. С своей стороны, метафизики, воображающие, что эти абстракции составляют анализ, и думающие, что, все более и более удаляясь от предмета, они приближаются к его пониманию,—метафизики по-своему правы, говоря, что в нашем мире вещи представляют собою лишь узоры, для которых логические категории служат канвою» **). В дальнейшем Маркс подчеркивает необходимость изучения конкретных *форм движения*, ибо «стоит только отвлечься от отличительных признаков различных родов движения, чтобы прийти к движению в абстрактном виде, к чисто формальному движению, к чисто логической формуле движения».

Таким образом, логические категории должны рассматриваться как теоретические, идеальные выражения реальных отношений вещей, без которых никаких категорий вообще не существует. Изучая

*) К. Маркс, Ниццета философии, стр. 105 («Библиотека марксиста». вып. XII—XIII).

**) К. Маркс, Ниццета философии, стр. 102.

категории как формы существования вещей, необходимо всегда иметь в виду, что они составляют логические абстракции. Но беря *основные* категории, присущие *всякой* действительности, как, например, количество, качество, меру, причинность, форму, содержание и т. п., и помня, что они сами по себе никакого существования не имеют, мы все же на основании конкретного материала имеем возможность подвергать их научному анализу. Что же касается *порядка, последовательности*, в какой мы их должны рассматривать, то этот вопрос, нам кажется, следует разрешить в смысле *логической их связности, соответствующей объективному разворачиванию определенных форм движения и последовательности процесса познания и исследования*. Более простые и абстрактные категории должны предшествовать более сложным и конкретным. Необходимо, стало быть, располагать категории в порядке их последовательной конкретизации. Таково реальное развитие всякой действительности и любого ее отрезка. Все в природе развивается путем поступательного усложнения простого и непосредственного. При этом, однако, надо иметь в виду и другую сторону вопроса, а именно: что наиболее простые категории в свою очередь исторически разворачиваются полностью при более конкретных условиях.

Совершенно неправильно было бы начинать науку с установления сущности, например с констатирования законов, по той простой причине, что если бы нам с самого начала были известны законы и сущность явлений, то мы имели бы науку до науки, как выражается Маркс, т. е. нам незачем было бы вообще заниматься наукой. Наука имеет своей основной задачей раскрытие законов, сущности, внутренней связи явлений, а это дается не в начале или *до* науки, а лишь как конечный результат нашего изучения и исследования. Поэтому мы по самому существу вынуждены начинать с *непосредственного*, как данного в созерцании и представлении, объекта и с описания его *внешних форм связи*, для того, чтобы иметь возможность путем такого последовательного изучения проникнуть глубже в его *внутренние связи и опосредствования*.

Имея перед собой какой-либо объект изучения, мы, естественно, раньше всего изучаем его внешние свойства, устанавливаем его качественнo-количественную характеристику, взаимоотношение качества и количества, как и переход их друг в друга. И только после этого мы можем спуститься глубже в поисках за теми внутренними отношениями и законами, которые лежат в основе «бытия». Таков должен быть

метод всякого научного исследования: *от непосредственного через опосредствованное к конкретному научному понятию*. И этот метод восхождения от абстрактного к конкретному есть способ, при помощи которого мышление *воспроизводит духовно конкретное*. Стало быть, последовательность категорий выражает последовательность *ступеней процесса познания*, а также воспроизведение *исторического* процесса развития мысли и предмета.

VII.

Если отвлечься от указанных нами основных недостатков гегелевской логики, то мы должны признать, что *в общем* гегелевское построение надо считать правильным и с материалистической точки зрения. Этим мы вовсе не хотим сказать, что все категории у Гегеля стоят незыблемо на должном месте, что никакие передвижки их абсолютно недопустимы. Нам важно только подчеркнуть, что *основные линии* в гегелевской логике намечены правильно. Мы здесь не касаемся еще целого ряда вопросов, в которых мы расходимся с Гегелем. Нами даже не затронут вопрос о связи между системой и методом, о переходе категорий друг в друга и пр. Все это потребовало бы слишком много места. Что касается, в частности, вопроса о *переходах* категорий друг в друга, то их искусственность и надуманность объясняются прежде всего тем, что Гегель имеет дело с чисто *логическим* процессом, при котором категории, как *логические сущности*, переходят друг в друга. Естественно, что в этих переходах, более чем где бы то ни было, чувствуется влияние *системы* на *метод*. Категории *переходить* друг в друга *вообще не могут*. У Гегеля категории, в качестве законов мышления, носят вообще *априорный* характер и действительно навязываются природе и истории. Но, с другой стороны, надо понять, что категории даже у Гегеля на самом деле *выведены из действительности*. Здесь мы опять-таки имеем ту мистификацию, о которой говорят Маркс и Энгельс. Но мы, материалисты, должны *сознательно* выводить законы диалектики из действительной природы и истории. Для Гегеля природа и история являются *прикладной логикой*. Для материалиста дело обстоит иначе: категории являются абстракциями, идеальными выражениями реальных отношений. Но раз эти законы, или категории, выведены, открыты и установлены, то они, естественно, *применяются* в дальнейшем как орудие исследования. Закон превращения энергии, например, будучи раз открыт в самой природе, впоследствии *применяется* к различным областям:

он становится *предпосылкой* научного исследования. Вовсе не требуется каждый раз заново открывать этот закон. Это обстоятельство и заставляет многих полагать, будто законы диалектики представляют собою априорную конструкцию, — схему, которая якобы навязывается мышлением природе. Ни о каком априоризме здесь речи быть не может. Все законы выведены из действительности. Но будучи раз выведены или открыты, они становятся прочным достоянием теоретического мышления и превращаются уже в *орудие исследования*.

Итак, на место саморазвития идеи мы ставим саморазвитие материального мира, на место логических переходов мы ставим *реальные переходы* в процессе развития. У Гегеля мы имеем, несмотря на искусственность переходов категорий друг в друга и на идеалистический характер всей его логики, *абстрактную теорию диалектики*, которая в общем все же выражает — пусть в мистифицированной форме — *реальный процесс развития*.

Энгельс сводит всю диалектику к *трем основным законам*. Отсюда отнюдь не следует, будто Энгельс отвергает все вторичные законы диалектики, как они формулированы Гегелем. Достаточно проанализировать «Капитал» Маркса, чтобы убедиться в том, что мы здесь имеем все основные законы диалектики в применении к политической экономии. Энгельс лишь резюмирует содержание гегелевской диалектики в трех основных законах: закон перехода количества в качество, и обратно; закон взаимного проникновения противоположностей и закон отрицания отрицания. «Все эти три закона, — говорит Энгельс, — были развиты Гегелем на его идеалистический манер как простые законы *мышления*: первый в первой части «Логики» — в учении о бытии, второй занимает всю вторую и наиболее значительную часть его «Логики», учение о сущности, наконец третий фигурирует в качестве основного закона при построении всей системы. Ошибка заключается в том, что законы эти не выведены из природы и истории, а навязаны последним как законы мышления. Отсюда вытекает вся вымученная и часто ужасная конструкция: мир — хочет ли он того или нет — должен согласоваться с логической системой, которая сама является лишь продуктом определенной ступени развития человеческого мышления. Если мы перевернем это отношение, то все принимает очень простой вид, и диалектические законы, кажущиеся в идеалистической философии крайне таинственными, немедленно становятся простыми и ясными. Впрочем, —

спешит прибавить Энгельс, — тот, кто хоть немного знаком с Гегелем, знает, что Гегель приводит сотни раз из естествознания и истории поразительнейшие примеры в подтверждение диалектических законов» *).

Таким образом, Энгельс, критикуя идеалистическую основу гегелевской логики, признает вместе с тем общую ее структуру правильной, сводя сущность первой части «Логики», трактующей о бытии, к закону перехода количества в качество и качества в количество, со всеми относящимися сюда «вторичными» категориями. Содержание учения о сущности Энгельс совершенно правильно сводит к основному закону взаимного проникновения противоположностей, причем суть диалектики Энгельс видит именно в учении о сущности. Закон отрицания отрицания проходит, собственно, через всю «Логiku» как один из наиболее всеобъемлющих и широко действующих законов.

VIII.

Мы лишены возможности дать более или менее полный обзор гегелевой логики; мы не намерены также заниматься здесь материалистической ее критикой и интерпретацией. Единственное, что мы считаем нужным сделать, — это высказать ряд критических замечаний относительно гегелевского построения в целом. Вдаваться же в подробности представляется нам совершенно невозможным, ибо это потребовало бы слишком много места.

Нами выше было уже подчеркнуто, что гегелевская логика носит по существу априорный и идеалистический характер. Развертывание категорий совершается чисто *логическим* путем. Это развертывание есть не что иное, как процесс *саморазвития идеи*, которая раскрывает свои определения в определенной *логической* последовательности. Одно понятие идеи, вследствие своей односторонности и ограниченности, само переходит в другое понятие, которое, в свою очередь, оказывается *противоречивым* и вынужденным, в силу этого, перейти в другое понятие и т. д. Таким образом, понятие берется как реальная сущность, которая якобы движется и развивается. На самом же деле, такая постановка вопроса не выдерживает критики. Понятия сами по себе не переходят и не могут переходить друг в друга. Только *мыслящий субъект* имеет дело с понятиями, поэтому и переход друг

*) Энгельс, Диалектика природы, стр. 221

в друга, их поступательное движение есть работа *нашей* мысли; это мы заставляем их переходить друг в друга и вообще двигаться, развиваться, разворачиваться; мы фактически имеем дело с процессом нашей мысли, с развитием *наших* логических понятий при помощи *нашей* мыслящей способности, но приписываем этот *ход развития мысли* объективной действительности, гипостазируя его и превращая его в *реальный процесс*. Это и есть та мистификация, о которой говорит К. Маркс.

Поэтому логика Гегеля по самому существу своему построена неправильно; она действительно стоит на голове, рассматривая развитие действительного мира как развитие логических понятий, в то время как на самом деле наши понятия и процесс их развития являются лишь отображением хода развития действительного мира. Переходы от одной категории к другой или от одного противоречия к следующему, писал Энгельс, почти всегда произвольны. Часто это происходит при помощи острот. Энгельс совершенно прав в своей критике. Само собою разумеется, что при гегелевской принципиальной установке переходы должны носить искусственный, произвольный и вымученный характер, так как никто еще не наблюдал, как одна логическая категория переходит в другую. Но, с другой стороны, Гегель, в силу своей принципиальной позиции, ведь обязан дать нам чисто *логическое* обоснование перехода одной категории в другую, а это *логическое* обоснование переходов выполняется Гегелем не всегда плохо. Надо только помнить, что *логический* переход не тождествен с *реальным* переходом. Поэтому естественно, что в материалистической логике дело должно принять совершенно другой вид. Так как категории самостоятельного существования не имеют, так как категории суть лишь идеальные выражения реальных отношений, то с изменением последних изменяется также и соотношение категорий. Если мы устанавливаем, например, *реально* переход качества в количество, то мы в отвлеченной форме можем говорить о переходе *категории* качества в количество, но при этом следует иметь в виду, что *понятие* качества перешло в *понятие* количества только в нашей мысли и благодаря тому, что в материальном мире некое реальное качество перешло в количество. Нет качества как такового, как нет количества как такового. Качество и количество являются одинаково «предикатами» материальных вещей. То же самое относится вообще ко всем категориям. Стало быть, категории по самому существу своему не могут переходить друг в друга, так как они не существуют в качестве самостоятельных сущностей.

Вместе с тем следует, однако, подчеркнуть, что несмотря на то, что Гегель исходит из движения понятий, что его построение представляет собою не что иное, как *априорную дедукцию категорий* — что он действительность конструирует из чистых понятий, тем не менее его логика представляет собою в известном смысле бессознательное *воспроизведение в отвлеченных понятиях самой действительности*. Поэтому логика Гегеля и представляет собою своеобразное творение, в котором «под неправильной формой и в искусственной связи» скрывается великое и гениальное. «Извращение диалектики у Гегеля, — говорит правильно Энгельс, — основано на том, что она должна быть у него «саморазвитием мысли», и потому диалектика вещей — это только ее отблеск. А на самом-то деле ведь диалектика в нашей голове — это только отражение действительного развития, которое совершается в мире природы и человеческого общества и подчиняется диалектическим формам».

С точки зрения Гегеля в мире господствует логос, разум; этот разум мыслит; мир есть мыслящий разум. Понятия не являются для Гегеля субъективными формами мыслящего субъекта, отражающими объективный мир. Понятия составляют *объективную* сущность вещей. Объект означает, по мнению Гегеля, *действительность понятия*. Поэтому мы имеем возможность совершенно независимо от опыта, исключительно деятельностью *чистого разума*, развить всю совокупность понятий, составляющих целостную замкнутую систему. Разум развивает из самого себя все богатство содержания понятий, и он же является единством всех этих понятий, образующих его содержание. Разум составляет бесконечную форму, дающую себе свое содержание и развивающую его в определенной логической последовательности, где каждое понятие занимает определенное место в качестве *необходимого* звена или момента целого — идеи. Этот процесс развертывания единой целостной идеи на ряд или, вернее, круг понятий, внутренне связанных между собою и необходимо переходящих друг в друга, составляет, как уже было сказано, чисто *логический*, вневременный процесс саморазвития понятий. Присущее каждому отдельному понятию *противоречие*, заключенная в нем «*отрицательность*», составляет движущую пружину *самодвижения* понятия. Этот момент отрицательности и образует, собственно, *диалектику* понятий. Необходимо вместе с тем подчеркнуть, что диалектика Гегеля страдает, помимо указанных, еще двумя недостатками, вытекающими из идеалистического ее характера: это, во-первых, то, что она дает якобы *абсолютное*

знание. Совокупность понятий, составляющих единство идеи, доставляет нам абсолютное знание в смысле полной исчерпаемости во времени и пространстве всех явлений мира. Согласно замыслу Гегеля, в его логике исчерпаны, так сказать, все возможности мира. В целостности «идеи» не может быть ни прибавлено, ни убавлено ни одно из понятий, ибо они охватывают всю действительность полностью. В этом смысле логика Гегеля представляет *замкнутую систему*, замкнутый круг, не допускающий дальнейшего развития. Абсолютно замкнутый круг понятий образует, так сказать, железный обруч, опоясывающий весь мир и не дающий ему возможности выйти за его пределы, прорвать его границы. Весь мир вынужден вращаться только в определенном *круговороте* понятий. Стало быть, если миру присуще *развитие*, то только в определенных, заранее установленных абсолютной идеей границах. И это второй крупный недостаток гегелевского учения. Его абсолютной идее заранее предписан, так сказать, определенный маршрут. Она начинает свое шествие с чистого бытия и совершает свой непреложный круг с раз навсегда намеченными «остановками» в пути. Совершив этот круг, идее (или, в переводе на эмпирический язык, миру) ничего не остается, как начать свое движение снова с самого начала и снова повторить тот же круг, и т. д.

Таким образом, вникая глубже в логику Гегеля, необходимо сказать, что влияние системы пагубно отразилось на диалектическом методе, что система подрывает *метод* Гегеля в самой его основе. Мы по сути дела имеем в логике Гегеля систему *круговорота*, в пределах которого только *малые круги* развиваются по спирали. Правда, логика Гегеля дает достаточно материала для построения подлинной теории диалектического развития на основе материализма. Но для этого необходимо преодолеть гегелевскую систему логики в ее основе. Не имея возможности остановиться здесь конкретно на этом вопросе, считаем только нужным подчеркнуть, что самая логика Гегеля или, точнее, его *диалектический метод* принял форму замкнутой, абсолютной *системы*. Гегелевская диалектика есть вместе с тем теория научного познания. Но это теория *абсолютного* знания. Правда, это абсолютное знание достигается в результате завершения полного круга. На каждом отдельном этапе мы имеем только относительное знание, так как каждая категория в отдельности выражает истину только односторонне и содержит в себе противоречия, которые ведут развитие знания вперед. Но идея в ее конкретной целостности, совмещающая в себе все пройденные ступени понятия, доставляет нам абсолютное знание.

В этом отношении материалистическая диалектика Маркса и Энгельса более, так сказать, *диалектична*, чем построение Гегеля, ибо материалистическая диалектика отвергает абсолютное знание в смысле Гегеля. Для материалистической диалектики нет абсолютного знания без относительного, нет вообще законченного знания, не допускающего дальнейшего его развития. С другой стороны, именно потому, что Гегель полагал, что его логика дает исчерпывающую, т. е. *абсолютную* систему категорий, она оказывается одновременно по существу *ограниченной* современным ему уровнем знания и, следовательно, относительно истинной системой. Никто не станет утверждать, что гегелевская логика исчерпала всю совокупность категорий на все времена, что их не может быть *больше*, так как наше знание неограниченно, оно развивается, и поэтому могут быть открыты и новые законы, новые формы соотношения явлений и пр. Стало быть, как ни верно то, что Гегелем формулированы наиболее общие и основные законы движения всех явлений, это надо понимать, однако, не в абсолютном, а в *относительном смысле*. Основная категория, господствующая над всей логикой Гегеля, — это *категория развития*. Однако вряд ли кто будет спорить против того, что эта категория является сравнительно молодой, что только в новейшее время она вошла в науку в качестве господствующей идеи. Науки новейшего времени и претерпели полную революцию лишь постольку, поскольку в них проникла идея эволюции, идея развития.

В силу высказанных соображений очевидно, что было бы тщетной попыткой стремление дать законченную систему категорий. Всякая такая система ограничена временем и данным уровнем развития науки. Но для данного времени она, конечно, должна быть, по возможности, полной, т. е. отражающей всесторонне и исчерпывающе состояние нашего знания о мире.

Так как Гегель стремился дать абсолютную систему знания, т. е. такую систему, которая носит вневременный, вечный, чисто логический характер, то в его логике не нашлось места для времени и пространства. Нам представляется, что этим последним категориям приличествует занять определенное место в материалистической диалектике, ибо «основные формы всякого бытия суть пространство и время, и бытие вне времени такая же бессмыслица, как бытие вне пространства» (Энгельс). Ведь *изменение* существует только во времени и пространстве и посредством них. Если в основу материалистической диалектики мы кладем *движение* (материи) как фундаментальную категорию,

то очевидно, что мы не можем мыслить движения без *времени* и *пространства*. С точки зрения Гегеля логическая «идея» существует как некая целостность и единство понятий, сама по себе. Природа представляет собою осуществление абсолютной логической идеи в том смысле, что логическая идея выступает из чисто *логической* сферы и переходит в *реальное* существование во времени и пространстве. Такое построение понятно лишь в том случае, если мы будем стоять на гегелевской идеалистической точке зрения, согласно которой *логос* предшествует всякому реальному бытию. В самом деле, Гегель исходит из той идеи, что царство чистых мыслей предшествует действительному миру. Понятия воплощаются в телесные формы, когда они переходят в реальный мир. Но с точки зрения материалистической диалектики этого дуализма не существует. Напротив того, реально существует только действительный мир, из которого наши понятия абстрагированы. Реальный же мир, как это понимает и Гегель, существует во времени и пространстве. Очевидно, что логика, которая есть чистое движение, и не что иное, как движение, не может обходиться без времени и пространства, которые являются моментами движения? *).

В нашу задачу не входит развитие *диалектики* времени и пространства в связи с движением. Разработкой намеченных здесь вопросов следует заняться особо. Здесь мы считаем только нужным подчеркнуть важность этих категорий в системе материалистической логики.

IX.

Логика Гегеля распадается на три отдела: на логику бытия, сущности и понятия. Учение о бытии имеет дело главным образом с категориями качества, количества и меры. В литературе было высказано мнение, что логика бытия соответствует логике «естественного» сознания, что она является логикой *описания* явлений, в то время как логика сущности есть логика научного *объяснения* явлений, а логика понятий представляет собою высшую ступень в процессе постижения мира посредством «философского» сознания.

Против такой постановки вопроса возражает Кронер, справедливо указывая на то обстоятельство, что расположение категорий у Гегеля не соответствует указанному делению на естественное, научное и философское сознание. В самом деле, разве в логике бытия мы не имеем

*) Ср. *Betty Heimann*, System und Methode in Hegels Philosophie. 1927, S. 314.

дело с категориями естественно-научного объяснения? В логике сущности мы встречаемся с категориями, принадлежащими к области естественного сознания (например, вещь и свойства); в третьей же части «Логики» совершенно неправомерно находят себе приют категории механизма и химизма *). Разумеется, провести резкую грань между этими тремя сферами логики невозможно. Тем не менее, мы считаем правильным, что каждый отдел логики соответствует или *должен* соответствовать, — по крайней мере, в общих чертах — различным ступеням развития научного сознания. Мы не можем согласиться с такой постановкой вопроса, которая видит в логике бытия логику наивного реализма, в логике сущности — логику *реалистической метафизики*, а в логике понятия — логику *философского идеализма*. Быть может, с точки зрения Гегеля-идеалиста, такое подразделение имеет известное основание. Наивный реализм изображается низшей, а философский идеализм высшей ступенью в процессе развития научной и философской мысли. Логика *идеализма* содержит в себе, как подчиненные моменты, реализм и метафизику, возвышаясь над ними и синтезируя их в себе. Это было бы правильно, если бы мы вынуждены были идти по стопам Гегеля, положив в основу мира, в качестве реального принципа, понятие или абсолютную идею, и рассматривать все категории как определения этой абсолютной идеи. Гегель с самого начала становится фактически на почву логики идеализма, ибо количество, качество, сущность и пр. являются определениями идеи. Но для нас его построение вовсе не обязательно, поскольку мы исходим из совершенно другого реального принципа и вообще из иных точек зрения. Поэтому нам представляется, что в материалистической логике предстоит заняться *перегруппировкой* категорий гегелевской логики. В особенности это требование должно быть отнесено к третьему отделу «Логики».

Мы уже указывали выше, что категории механизма, химизма и телеологии совершенно неправомерно включены в *логику понятия*. Правда, с точки зрения гегелевской установки включение этих категорий в этот отдел имеет известное оправдание, поскольку понятие на этой ступени развития *порождает объект*. Самое понятие явилось также результатом развития сущности, которая сама *превратилась* в понятие. Этот процесс превращения, метаморфозы сущности в понятие, как и процесс порождения понятием *царства объектов*, объясним

*) Ср. *Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, 1924, B. II., S 437.*

только в свете гегелевского идеализма, но совершенно неприемлем для материалиста. Объект рассматривается Гегелем как следствие, осуществление или явление понятия. Поэтому понятие, возникнув из сущности, порождает объект. Но сущность может превратиться в понятие, поскольку она сама есть низшая ступень или форма понятия. Объект может получиться в результате развития понятия, поскольку и объект есть понятие. С точки же зрения материализма дело представляется в совершенно ином свете. Понятие не существует объективно как реальность. Понятие присуще только *мыслящему субъекту, его сознанию*. Понятия развиваются в наших головах, поскольку в них отражается объективная действительность. Объекты же существуют независимо от наших понятий.

Как понимает Гегель взаимоотношение объекта и субъекта? На этот вопрос Гегель дает такой ответ: «В познании дело вообще идет о том, чтобы лишить противостоящий нам объективный мир его чуждости, ориентироваться, как обыкновенно выражаются, в нем, а это означает — свести объективное к понятию, которое есть наша глубочайшая самость. Из данного здесь разъяснения видно, как превратно рассматривать субъективность и объективность как некую прсчную и абстрактную противоположность. Оба определения целиком диалектичны. Понятие, которое сначала только субъективно, соответственно своей собственной деятельности, не нуждаясь для этого ни в каком внешнем материале или веществе, приходит к тому, чтобы объективировать себя, и точно так же объект не есть нечто неподвижное, нечто, в чем не совершается никакого процесса, а его развитие состоит в том, что он обнаруживает себя одновременно и как субъективное, которое образует дальнейшее движение к *идее*. Кто незнаком с определениями субъективности и объективности и захочет их удерживать в их абстрактности, тот найдет, что эти абстрактные определения ускользают у него из рук раньше, чем он успевает оглянуться, и каждый раз он будет говорить как раз противоположное тому, что он хотел сказать» *).

В этой цитате правильное перемешано с неправильным. Верно, конечно, что задача науки состоит в том, чтобы объективный мир перестал быть чуждым для нас. Если бы объективный мир не становился предметом наших представлений и нашей мысли, то он оставался бы «чуждым» нам. Но совершенно неправильно утверждение Гегеля, что задача науки состоит в том, чтобы *свести* объективный мир к поня-

*) Гегель, Энциклопедия, § 194, приб. 1, стр. 305.

тию. Это означало бы, что *понятие* составляет *сущность* объективного мира, к чему и сводится в действительности точка зрения Гегеля. Исходя из такого понимания соотношения объективного мира и понятия, Гегель и делает свой дальнейший вывод о том, что *«субъективное понятие становится объектом по внутренней необходимости и без помощи чуждого материала»*. Гегель проблему единства и противоположности субъекта и объекта разрешает на основе примата субъекта, мысли, между тем как с нашей, материалистической, точки зрения дело обстоит наоборот: объект первичен по отношению к субъекту. Поэтому в материалистической логике необходимо совершить, в соответствии с основной установкой, и соответствующую перегруппировку категорий.

Разумеется, и в гегелевской концепции имеется *рациональное зерно*, которое состоит в том, что существующий сначала независимо от субъекта объект на известной ступени развития последнего становится *объектом субъекта*. Развитие объективного мира приводит к превращению объекта в субъект; *объект становится, говоря словами Гегеля, субъектом по внутренней необходимости*. Из объекта возникает субъект, а не наоборот. Поэтому в учении о понятии Гегель рассматривает объект как *ступень* процесса познания, развития понятия; но ведь и само понятие (субъект) является «ступенью» в процессе развития объекта. Субъект у Гегеля забывает о своем собственном плебейском происхождении и мнит себя творцом мира, производящим объект.

Из сказанного отнюдь не следует, что в третьем отделе «Логики» Гегеля мы не имеем ничего положительного и ценного. Напротив того, развиваемые здесь Гегелем мысли представляют огромную ценность. Но для того чтобы вскрыть положительное содержание этого отдела, необходимо предварительно разоблачить мистический его характер и начисто отвергнуть идеалистическую конструкцию Гегеля.

Надо сказать, что идеализм и мистицизм Гегеля достигает своего апогея именно здесь, в этом отделе «Логики», где *идея* обнаруживается как *дух*, «отпускающий» от себя *природу*.

В отделе, трактующем о *субъективном понятии*, Гегель излагает учение о формах мышления. Оригинальность Гегеля состоит в том, что эти формы — понятие, суждение, умозаключение — рассматриваются им также как формы, имеющие объективный характер. Сама действительность есть понятие, суждение и умозаключение. Или, иначе говоря, мир мыслит, судит и умозаключает. Развитие бы-

тия есть процесс суждения и умозаключения, производимый идеей. Естественнo, что мы на такую точку зрения стать не можем и что такая постановка вопроса должна быть отвергнута. Что касается учения об *объективности*, то и оно не выдерживает критики, поскольку объект рассматривается как порождение *субъективного* понятия. «Каким бы странным ни казался на первый взгляд, — говорит Гегель, — этот переход от субъекта, от понятия вообще, и, точнее говоря, от умозаключения (особенно странным этот переход должен казаться, если имеют в виду лишь умозаключение рассудка и представляют себе процесс умозаключения как деятельность сознания) в объект, мы все же не можем ставить себе целью сделать этот переход понятным для представления. Можно только задать вопрос, соответствует ли приблизительно наше обычное представление о том, что называется *объектом*, тому, что составляет определение объекта здесь. Но под объектом обыкновенно разумеют не только некоторое абстрактное сущее, или существующую вещь, или нечто действительное вообще, а нечто самостоятельное, *полное* внутри себя конкретное; эта полнота есть *целостность понятия* *)».

Таким образом, понятие переходит в *объект*. Это есть также переход *мысли* к *бытию*. Объективность, т. е. внешний мир, представляется в трех формах: механизма, химизма и телеологии. Переход понятия в объект действительно является совершенно «неестественным», как это чувствует и сам Гегель. Его обоснование этого перехода не может считаться удовлетворительным. Гегель различает объект, который имеет существование и действительность *вообще*, от объекта, который имеет конкретную и полную действительность. В первом случае объект рассматривается как *логическая категория*, во втором случае речь идет об объекте как *факте опыта*. Но ведь *объект вообще* есть абстракция от конкретных объектов как «*фактов опыта*».

В процессе эволюции природы механические, химические и органические процессы предшествуют появлению человека как сознательного субъекта. Поэтому механизм, химизм и органика должны занимать соответствующее место в субъективной, а не в субъективной логике. Если же Гегель берет здесь субъекты, поскольку они являются содержанием субъекта, предметом познания, то ведь с таким же основанием в субъективную логику можно включить и все категории субъективной логики, рассматривая их как ступени

*) Гегель, Энциклопедия, § 193, стр. 301.

человеческого познания. Гегель часто смешивает онтологический и логический разрезы, чем и сбывается отмеченная неувязка.

Огромный интерес представляют страницы, посвященные проблеме *телеологии*. Они оказали известное влияние на Маркса; это особенно сильно чувствуется в «Капитале». Не будет, быть может, преувеличением сказать, что мысли Гегеля о роли *орудий труда, техники и человеческой практики* вообще дали известный толчок Марксу в выработке последним своего собственного мировоззрения.

В дальнейшем идея завершает свою *логическую эволюцию* через жизнь, знание и практику к *абсолютной* идее, т. е. к *абсолютной истине*, но в то же время и к *абсолютному духу*, т. е. к богу, который является истинным творцом мира. «Абсолютная свобода идеи состоит в том, что она не только переходит в *жизнь*, и также не только в том, что она, как конечное познание, позволяет жизни *отражаться* в ней, а в том, что она в своей абсолютной истине *решается* свободно произвести из себя момент своей особенности или первого определения и инобытия, *непосредственную идею* как свое отражение, *решается* из *самой себя* свободно *отпустить* себя в качестве *природы*» *). Иначе говоря, абсолютный дух, или бог, производит из себя природу. Тем самым идея, завершив свой круг, вернулась к своему исходному пункту. «Мы теперь возвратились к понятию идеи, с которой мы начали. И вместе с тем это возвращение назад есть движение вперед. Мы начали с бытия, с абстрактного бытия. На этом этапе нашего пути, на который мы теперь вступили, мы имеем *идею* как *бытие*. Но эта идея, обладающая бытием, есть *природа*» **).

Таким образом, природа обнаруживает себя как порождение и продукт абсолютного духа. Но вместе с тем мы именно здесь видим во всей обнаженности мистифицирующий характер гегелевской системы. Гегель не может удовлетвориться чисто логической сферой понятий и заставляет идею перейти из логического в реальное существование, где мы имеем дело с материальным, телесным миром. Природа изображается Гегелем как созерцающая идея. На самом же деле логическая сфера обнаруживается действительно как царство чистых теней, а природа — как материальная действительность. Поэтому все отношение должно быть перевернуто: не вечная логическая

*) Гегель, Энциклопедия, § 244, стр. 344.

**) Там же.

идея порождает из себя природу, а природа есть единственная реальность, подлинный телесный мир, отражениями которого являются наши идеи и понятия. Следовательно, идеи и понятия существуют только в *нашей* голове и никакого другого существования не имеют. Все логические категории, с которыми Гегель имеет дело в своей логике, суть, вопреки его мнению, отражения реальных, природных вещей или отношений, взятых в их отвлечении, в абстрактной форме, и возведенных в логические сущности. Отсюда получается мистификация, согласно которой логические категории якобы ведут самостоятельную, не зависимую от субъекта жизнь, развиваются, переходят друг в друга и т. п. В логике действительное *бытие* превратилось в *видимость*, в *тень*, и поэтому задача материалистической логики сводится к восстановлению природы. В логике мы тоже имеем дело с природой, но в ее мистифицированной форме, ибо откуда берутся все эти категории: качества, количества, вещи, сущности и пр., как не из природы? Между тем Гегель рассматривает их как чисто логические сущности. Таким образом, природа является источником всех категорий, она составляет конкретную целостность, из которой категории абстрагированы. Поэтому исходным пунктом для нас должно являться *реальное бытие, или природа*. Так как идеи составляют лишь «отблеск» реального мира в наших головах, так как, стало быть, идее объективное существование не присуще, то все учение Гегеля о понятии и идее, как оно развито особенно в последней части «Логики», подлежит радикальной переработке в соответствии с *материалистическим* пониманием мира. Из этого не следует, однако, что высказываемые Гегелем в этой части «Логики» взгляды сами по себе не заслуживают самого серьезного внимания.

Х.

Что касается учения о *бытии* и *сущности*, то нам представляется, что эти два отдела не нуждаются в радикальной переработке в смысле устранения тех или иных отдельных частей. Речь может идти только о материалистической их трактовке и о тех или иных дополнениях (необходимо включить время и пространство в учение о бытии), о некоторой перегруппировке категорий и об их большей конкретизации. В качестве *реального* принципа в основу логики должна быть положена *материя*, которая является объективным началом, *исходным пунктом* познания и конечным его *результатом* в смысле совокупности

опосредствований всех связей и отношений. Мы вместе с Гегелем должны начинать логику с категорий *бытия*, как с *непосредственно* существующих определений реального принципа, т. е. с материальной субстанции. На этой первой ступени материя, разумеется, фигурирует только в качестве неопределенного субстрата, который, по мере движения вперед, обогащается все более и более конкретными определениями.

Часто приходится встречаться с мнением, что Гегель поступил-де неправильно, взяв *качество* как первую ступень бытия. Он должен был бы начать с количества или даже с меры. Нам представляются эти рассуждения ошибочными. Прежде всего не подлежит сомнению, что структура гегелевской логики, поскольку она касается взаимного отношения бытия и сущности, в общем должна быть признана вполне соответствующей действительному ходу процесса познания. Учение о бытии имеет дело с *непосредственными* определениями действительного. К. Маркс постоянно подчеркивает, что внешняя видимость явлений противоположна внутренним законам движения. Он различает «ходячие формы мышления» от научного исследования. И само собою разумеется, что «ходячие формы мышления», схватывающие непосредственные и внешние формы движения, первичны по отношению к внутренним формам движения. Разумеется, эту «первичность» следует понимать в смысле познавательном, а не в объективном смысле. Маркс различает также, в согласии с Гегелем, «формы проявления» от скрытой за ними их *основы*. Все это говорит за то, что Маркс считал правильным начинать с внешних форм движения, от которых следует переходить к раскрытию внутренних законов, существенных отношений и пр. Стало быть, начинать научное исследование приходится не с «сущности», а с «бытия».

Но почему в отделе бытия необходимо начинать с качества? Почему, говорят, не начинать с количества, как с более отвлеченной в сравнении с качеством категории? Мы считаем, что Гегель поступил и в этом отношении совершенно правильно. Ведь качество, как выражается Гегель, есть «тождественная с бытием определенность, так что все существующее перестает быть тем, чем оно есть, когда теряет свое качество». Нечто *конечно* и *изменчиво* благодаря своему *качеству*. Иначе говоря, *реально* только то, что в себе непосредственно определено, что «является» качеством; благодаря своему качеству предметы *различаются и отличаются* друг от друга. Не будь качественного различия, все вещи сливались бы в одно неразличимое единство. Понятие

чистого бытия и выражает у Гегеля эту чистую непосредственность, неразличимое единство. Из становления возникает *наличное бытие*, которое представляет собою *бытие определенное*. Эта возникшая, ставшая определенностью бытия и есть качество. Благодаря своему качеству вещь *отличается* от другой вещи и в то же время *соотносится*, *связана с ней*. Без качества вещь лишена реальности, бытия.

С понятием качества, как мы видим, связан целый ряд определений. Качество есть принцип различия и связи вещей. Оно выражает определенность, специфичность, конечность, изменчивость вещи. Формы и способы изменения вещи зависят от «природы» ее качества. В истории развития человеческой мысли понятие качества *предшествует* понятию количества, ибо дикари превосходно различают вещи по их «качествам», не будучи еще способными к счету выше трех или пяти. Помимо этого, и логически ясно, что для возможности счета вещей необходима их «наличность». Таким образом, Гегель правильно поступает, беря качество как первичную, а количество как вторичную категорию. Можно сказать, что качества нет без количества и количества нет без качества и что поэтому более правильно начинать прямо с меры как единства качества и количества. По этому поводу надо заметить, что как ни правильна мысль о *единстве* качества и количества, мы все же в нашем *анализе* не можем исходить непосредственно из этого единства. Мера — категория очень сложная, и для того, чтобы трактовать о мере, необходимо уже оперировать категориями качества и количества. Поэтому естественно, что синтетическая, конкретная категория меры аналитически «разлагается» на качество и количество, образующие отвлеченные моменты меры.

Мы не имеем возможности более подробно остановиться на категориях «бытия». Подробный анализ хотя бы одной какой-либо категории может послужить предметом целого научного исследования. Мы поэтому должны ограничиться лишь самыми общими и беглыми замечаниями. Впрочем, с нашей точки зрения, категории бытия развиты Гегелем почти с исчерпывающей полнотой, так что они не нуждаются, пожалуй, в серьезной переработке. Речь может идти только о тех или иных частичных поправках и о *материалистическом* обосновании движения категорий, т. е. процесса развития нашего познания.

Большие трудности представляют в этом, как, впрочем, и в других отделах, *переходы* от одной категории к другой. Переходы же сами по себе очень важны, поскольку в них выражается *взаимная связь всех явлений*. Особенно труден переход от качества к количеству.

В качестве Гегель различает три ступени: бытие, наличное бытие и для-себя-бытие. Бытие понимается им как неразличимое, неопределенное единство. Наличное бытие есть ограниченное, конечное, определенное бытие, возникшее из этого неопределенного единства. Поэтому в отношении наличного бытия, т. е. каждой отдельной вещи, или «нечто», мы ставим вопрос, откуда оно возникло и как оно произошло. Такой вопрос в отношении бытия вообще не имеет никакого смысла. Для-себя-бытие означает уже переход к количеству, поскольку оно выражает единство «нечто», или вещи. Каждое качество представляет собою одно отдельное и самостоятельное целое, которое отличается, противопоставляется другому качеству как такому же единственному целому. Мы считаем отдельные вещи, отвлекаясь от их качества, беря их как одинаковые единицы. С другой стороны, анализ самого качества ведет к разложению его на составные элементы (атомы у Демокрита, например), из которых данное качество состоит. Поэтому нам кажется, что переход от качества к количеству вполне естественен и ничего таинственного в себе не заключает.

Количество — такая же универсальная, всеобщая категория, как и качество. Существующие на этот счет сомнения неосновательны. Отдел *количества* разработан Гегелем очень подробно. Естествоиспытатели в этом отделе действительно могут найти разрешение некоторых волнующих их вопросов. Достаточно, в качестве примера, указать хотя бы на проблему *дискретного* и *непрерывного*, над которой бьется современная научная мысль, не будучи в состоянии ее правильно разрешить. Материя, говорят, *или дискретна, или непрерывна*. Или она состоит из раздельных, дискретных частиц, или же она представляет собою «континуум». Только в самое последнее время замечается в этом отношении некоторый сдвиг в смысле диалектического совмещения дискретности и непрерывности.

Особого внимания заслуживает попытка Гегеля развить *диалектику* математики вообще и вскрыть *качественный* характер самого количества — в частности. «Математика, говоря о бесконечно большом и о бесконечно малом, — говорит Энгельс, — вводит количественное различие, принимающее даже вид неустранимой качественной противоположности. Количества, которые так колоссально отличны друг от друга, что между ними прекращается *всякое* рациональное отношение, всякое сравнение, становятся количественно несоизмеримыми. Обычная несоизмеримость круга и прямой линии является также диалектическим качественным различием, но здесь именно *количественное* раз-

личие *однородных* величин возвышает *качественное* различие до несоизмеримости» *). Но даже число, которое есть, по выражению Энгельса, чистейшее известное нам количественное определение, полно качественных различий. На эту сторону дела впервые указал именно Гегель.

Отдел количества, быть может, страдает недостатками в тех или иных отдельных своих частях, но для нас важны не частности, а общие, методологические принципы, развиваемые Гегелем.

В действительности, как было уже сказано, нет в природе ничего такого, что было бы только количеством или только качеством. Всякая вещь представляет собою единство количества и качества. Выяснение этой проблемы во всех подробностях составляет непреходящую заслугу Гегеля. Каждая вещь есть качественная величина и количественно определенное качество. Поэтому оперировать одними количествами представляется неправильным.

Первый отдел «Логики» завершается *мерой*. В категории *меры* уже содержится потенциально категория *сущности*. В мере мы устанавливаем *единство связи вещей*. Мерой определяется *качественный скачок*, или переход одной вещи в другую. Где мера не заполнена, там не может быть качественного скачка. Одна мера, т. е. определенное закономерное соотношение между количеством и качеством, снимается другой мерой и т. д., и этот именно процесс постепенного изменения с рядом мер образует то, что мы называем *узловой линией отношений мер*. На протяжении этой линии мы имеем *узловые пункты*, где совершаются скачки, т. е. переход одного качества в другое. «Количество, как мы видели, — говорит Гегель, — не только *способно* изменяться, т. е. увеличиваться и уменьшаться, но оно вообще, как таковое, есть выходение за свои пределы. Эту свою природу количество сохраняет также и в мере. Но так как наличное в мере количество переступает известную границу, то благодаря этому снимается также и соответствующее ему качество. Но этим, однако, отрицается не качество вообще, а лишь это определенное качество, место которого тотчас занимает другое качество. Этот процесс меры, который попеременно то оказывается только изменением количества, то переходом количества в качество, можно сделать наглядным, представляя его себе в образе *узловой линии*» **).

Отдел о мере, в частности учение Гегеля *об узловой линии отношений мер*, представляет собою одну из самых глубоких частей

*) Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 83.

**) Гегель, Энциклопедия, § 109, прибав., стр. 188.

всей его логики. К сожалению, *диалектика меры*, как впрочем и диалектика качества и количества, еще не достаточно проникла в умы ученой публики.

Узловая линия качественных моментов синтезирует количественную постепенность и качественную прерывность. «Поскольку переход от одного качества к другому совершается в постепенной количественной непрерывности, отношения, приближающиеся к некоторому квалифицирующему пункту, рассматриваемые количественно, различаются лишь как большее и меньшее. Изменение с этой стороны есть постепенное. Но постепенность касается лишь внешности изменения, а не качественного; предыдущее количественное отношение, бесконечно близкое к последующему, есть все же другое качественное существование. Поэтому по качественной стороне чисто количественный процесс постепенности, не представляющий сам в себе границы, абсолютно прерывается; поскольку вновь выступающее качество по его чисто количественному отношению есть относительно исчезающее неопределенно другое, безразличное, переход к нему есть *скачок*; оба они положены одно против другого как совершенно внешнее *).

Количественное изменение означает увеличение или уменьшение. Но это увеличение и уменьшение имеют свои границы, свою меру, от которой зависит существование данного качества. До известного пункта качество остается неизменным, несмотря на увеличение и уменьшение, на количественные изменения; до поры до времени эти количественные изменения затрагивают лишь внешность данной вещи, не касаясь ее внутренней сущности. Достигнув определенного пункта, чисто количественные изменения влекут за собою качественное изменение, которое совершается внезапно. Пункты, в которых совершается *качественное* изменение, Гегель назвал узлами. Узловая линия отношений мер образует последовательный ряд мер, которые внутри единого непрерывного процесса, посредством изменения количества, изменяют качество.

Вся природа в целом образует ряд отношений мер, известный порядок, в котором каждая отдельная вещь, каждое качество, составляет *звено* или *член*, связанный со всей цепью мерных отношений. Всякое «нечто», каждая вещь, образует качественную величину. Каждая качественная величина есть мера. Таким образом, совокупность

*) Гегель, Наука логики, ч. I, стр. 256—257.

всех вещей составляет одновременно совокупность различных мер, существующих друг для друга, т. е. связанных *воедино*. В форме взаимной связи мер выражается порядок мира; на этой ступени впервые возникает идея *закономерностей* *), которая получит более глубокое и полное обоснование в дальнейшем — в отделе *сущности*.

«Обыденное сознание, — говорит Гегель, — понимает вещи как сущее и рассматривает их со стороны качества, количества и меры. Но затем эти непосредственные определения оказываются не неподвижными, а переходящими друг в друга, и сущность есть результат их диалектики. В сущности нет больше перехода, а есть только соотношение. Форма соотношения представляет собою в бытии лишь нашу рефлексию; напротив, в сущности соотношение есть ее собственное определение. Если (в сфере бытия) «нечто» становится другим, то этим самым оно исчезло; здесь же мы не имеем истинно другого, а имеем лишь различие, отношение одного к *его* другому. Следовательно, переход сущности вместе с тем не есть переход, ибо, при переходе различного в различное, различное не исчезает, а различные остаются в их соотношении. Если мы говорим, например, *бытие* и *ничто*, то бытие и ничто раздельны, т. е. существуют сами по себе. Совершенно иначе обстоит дело с *положительным* и *отрицательным*. Последние имеют, правда, определения бытия и ничто. Но положительное, взятое отдельно, лишено смысла, оно непременно соотнесено с отрицательным. В сфере бытия соотнесенность есть лишь *в себе*, в сущности она, напротив, положена. В этом, следовательно, состоит вообще различие между формами бытия и сущности. В бытии все непосредственно; в сущности, напротив, все относительно» **).

Между бытием и сущностью существует противоположность. Сущность вещи не совпадает, не тождественна с ее эмпирическим бытием. Категории бытия — качество, количество, мера — являются теми формами, в которых мы *воспринимаем* и *наблюдаем* действительность. Категории сущности служат для *объяснения* эмпирически данного в восприятиях и в опыте бытия. Категории сущности суть различные *формы и способы опосредствования*, т. е. раскрытия внутренних связей. «Развитие категорий сущности или, субъективно выражаясь, развитие категорий, применяемых для познания *сущности* вещи представляет собою одновременно критику применяемых эмпириче-

*) *Kuno Fischer, System der Logik und Metaphysik*, 3. Aufl., 1909, S. 282

**) *Гегель, Энциклопедия*, § 111, прибав., стр. 189.

скими науками определений мысли» *). Противоположность между бытием и сущностью выражается прежде всего в том, что на первой ступени познания мы имеем дело с непосредственной действительностью, с ее «описанием», с эмпирической ее формой, как она дана в восприятиях, в непосредственном опыте. Категории сущности проникают глубже, они суть формы, орудия, понятия, при помощи которых мы *объясняем* явления бытия. Они дают нам возможность сравнивать, найти основания, внутренние причины и действующие в природе «силы». Сущность есть то же бытие, но на более высокой ступени. Она содержит в себе бытие, но так как истиной бытия оказалась сущность, то бытие низведено на степень видимости, имеющей свое действительное основание в сущности. Стало быть, сущность обнаружила себя как истинное бытие, но не как непосредственное. Сущность, как внутренняя причина бытия, не тождественна с последним, а отлична от него. Сущность вещи познается из ее противоположности непосредственному бытию. Но сущность есть не что иное, как внутренняя *суть* самого бытия, являющегося лишь внешней формой сущности. Сущность, таким образом, *раздваивается* на внешнюю видимость и внутреннее «основание». Она *едина* и в то же время «расколота»; в ней единство и различие соединены вместе. Вещь есть *единство различных определений*. Это единство выражает внутреннюю необходимую связь. Но там, где есть связь, *единство*, не *может не быть различного, противоположного*. Стремясь свести бытие к сущности, мы сводим многообразие явлений к единству. Гегель превосходно понимает, что нет чистой сущности без явлений. Но в своем анализе он исходит обычно сначала из чистой сущности (как и из чистого бытия, чистого или неопределенного количества и т. д.). Но сущность, вообще говоря, немислима без бытия (только в абстракции можно сущность отделить от бытия). Бытие и сущность противостоят друг другу как *противоположности*, образуя вместе с тем единство последних. Бытие *снято* в своей сущности, когда мы от непосредственности переходим к *сущности* бытия. Бытие оказывается ничем, превращается в *небытие*. Тем самым бытие, в силу диалектического движения своего, переходит в видимость, или кажимость (Schein). Видимость не есть чистое небытие, но бытие небытия или небытие бытия, т. е. такое бытие, которое лишено сущности. Но видимость и сущность, противопоставляемые обычно абсолютно, суть также лишь *относительные*

*) Erdmann, Grundriss der Logik und Metaphysik, 1843, S. 68.

противоположности. Поэтому Ленин совершенно правильно пишет, что и *кажимость объективна*, ибо и в ней есть одна из сторон объективного мира. «Не только сущность, но и кажимость объективны. Различие субъективного и объективного есть, *но и оно имеет свои границы* (подчеркнуто Лениным. — А. Д.)» *).

Эта диалектика имеет огромную важность, ибо неправильная, антидиалектическая постановка этого вопроса дает своеобразные философские концепции. В самом деле, абсолютный скептицизм и солипсизм рассматривают весь мир как одну лишь *видимость*. В нем, мол, вообще нет никакой *сущности*, т. е. никакого устойчивого начала. С другой стороны, неправильными являются и те учения догматическо-метафизического характера, которые считают, что все в мире составляет *сущность*, не различая существенного от несущественного и не видя, что мир как бы раздваивается в своей противоречивой структуре на сущность и видимость, на сущность и явление, на содержание и форму и пр., в то же время составляя единство их.

Какова же диалектическая постановка вопроса? Ответ на этот вопрос мы уже имеем в приведенных словах Ленина. Сущность ведь мыслима только в противоположность видимости. Существенное мыслится нами в связи с несущественным. Видимость, или несущественное, отражается (*scheint*), как выражается Гегель, в сущности. «Видимый» мир есть отражение мира сущности, форма проявления последней. Но так как существенное существует лишь в противоположность несущественному, то само несущественное существенно, сама видимость есть некоторым образом сущность. Так сущность и видимость взаимно отражаются друг в друге, между ними существует неразрывная связь и отношение, что на языке Гегеля называется *рефлексией*.

«Противоположность всей этой сферы сфере непосредственности может быть определена так, что мы имеем дело здесь исключительно с чистыми *рефлексивными определениями*. Поэтому эта сфера есть сфера положенного противоречия» **). Это не значит, что в сфере бытия нет противоречия, но в сущности противоречие выявлено и его поэтому раскрыть легче. В сфере бытия (непосредственности) категории *переходят* друг в друга. Количество *переходит* в качество и качество *переходит* в количество. В сфере же сущности каждая катего-

*) Ленин, Конспект «Науки логики» Гегеля. («Под знаменем марксизма», 1925 г., № 1—2, стр. 15.)

**) J. E. Erdmann, op. cit., 1843, S. 67.

рия не дана без противоположной категории; положительное, напр., немислимо без отрицательного, причина без действия. Именно рефлексия открывает в предмете противоречие. В *сущности* все *относительно* и связано между собою. Сущность представляет собою первое отрицание. «В ней все так положено, что она соотносится с самой собою и что она вместе с тем выводит за пределы самой себя, — в ней все положено как некое *бытие рефлексии*, бытие, которое отражается, видимо в другом, и в котором отражается, видимо другое. Она поэтому есть также сфера *положенного противоречия*, которое в сфере бытия остается еще лишь в себе» *).

Все категории сущности или все существенные категории представляют собою различные формы и способы связи, посредственности. Именно эти категории составляют как бы основу всего научного познания, будучи применяемы во всех науках с целью познания сущности явлений.

«Точка зрения сущности, — говорит Гегель, — представляет собой точку зрения рефлексии. Мы употребляем выражение «рефлексия» прежде всего по отношению к свету, поскольку он в своем прямолинейном движении встречает зеркальную поверхность и отбрасывается ею назад. Мы, таким образом, имеем здесь нечто удвоенное; во-первых, некое непосредственное, некое сущее, и, во-вторых, то же самое как опосредствованное или положенное. Но то же самое происходит, когда мы рефлектируем о предмете, или (как обыкновенно говорят) *размышляем* о нем, поскольку именно здесь предмет не признается нами в его непосредственности, а мы хотим познать его как опосредствованный. Задачу или цель философии обыкновенно также видят в познании сущности вещей и понимают под этим лишь то, что философия не должна оставлять вещи в их непосредственности, а должна показать, что они опосредствованы или обоснованы чем-то другим. Непосредственное бытие вещей здесь представляют себе как бы корой или завесой, за которой скрывается сущность. — Если, далее, говорят: все вещи имеют сущность, то этим высказывают, что они по истине не то, чем они непосредственно представляются. Одним лишь блужданием из одного качества в другое и одним лишь переходом из качественного в количественное и наоборот дело еще не окончено, а имеется в вещах нечто пребывающее, и это пребывающее есть прежде всего сущность» **).

*) Гегель, Энциклопедия, § 114, стр. 195.

**) Гегель, Энциклопедия, § 112, стр. 192.

В так называемых описательных науках мы имеем дело с непосредственными *качествами*, которые с различных сторон описываются, измеряются, взвешиваются, исчисляются и т. д. Более высокую ступень познания составляет так называемый сравнительный метод. Здесь играют большую роль *количественные* моменты. Еще более высокую ступень познания образует познание *законов, оснований и сил*. Здесь мы уже имеем дело с существенными категориями, или категориями сущности. Это и есть переход от непосредственности к посредственности, от внешнего к внутреннему.

XI.

В отделе о сущности Гегелем дается блестящая критика законов формальной логики. Мы на этой критике здесь останавливаться не будем. Достаточно только подчеркнуть, что именно на критике формальной логики заостряются все проблемы диалектики. Отдел о сущности и составляет собственно *диалектику*. Мы здесь в нескольких словах подчеркнем *результаты*, к которым приходит Гегель в критике законов формальной логики.

Закон тождества, который констатирует только пустое тождество, или *чистое бытие*, предмета, есть отвлеченный закон. Абстрактное тождество предмета с самим собою было превращено в основной закон мышления. В положительной форме этот закон утверждает, что все тождественно с собою; в отрицательной форме им высказывается, что предмет не может быть в то же самое время *A* и *не-A*, т. е. не может быть и тождественен, и не тождественен с самим собою. Гегель правильно указывает, что «нет человека, который бы мыслил, представлял или говорил согласно этому закону, и нет вещи, какого бы рода она ни была, которая бы существовала подобно ему. Выражения, которые основываются на этом мнимом законе, как, например, планета есть планета, магнетизм есть магнетизм, дух есть дух, справедливо признают нелепым». Нет поэтому ничего удивительного, продолжает Гегель, что старая логика потеряла доверие со стороны здравого смысла и разума.

Отвлеченному тождеству Гегель противопоставляет истинное или *конкретное тождество*, т. е. такое, которое содержит в себе бытие со всеми его определениями. Отвлеченное тождество составляет *момент* конкретного тождества. Тождество конкретное должно быть рассматриваемо как действительное соотношение нераздельных моментов единства. Поэтому действительное тождество есть единство

тождества и не-тождества, т. е. различия. Нет тождества без различия. Тождество составляет, стало быть, лишь отвлеченный момент конкретного тождества. Тождество не исключает из себя различия, а содержит его в себе. Тождество не *переходит* в различие, а образует с ним *нераздельное единство*, т. е. они *положены вместе*; они составляют категории сущности. Отвлеченное тождество, как говорит Гегель, есть *отрицание бытия и его определений*. «Следовательно, тождество есть соотношение, оно отрицательно соотносится к самому себе и потому различается от самого себя» (Гегель). Так мы подошли ко второй форме опосредствования (первая форма, это — тождество). Когда говорят о различии, то это означает, что путем сравнения находят *сходство* и *несходство* между вещами. Это и есть так называемое *сравнивающее познание*. Сравнивая две вещи между собою, мы полагаем, что в одних отношениях они несходны, но в других отношениях они сходны, т. е. тождественны. Отсюда делают общее заключение: нет двух вещей, которые были бы совершенно сходны; стало быть, *все разнится*.

Но «предметы, которые только разнятся, равнодушны друг к другу» — говорит Гегель. «Сходство и несходство суть, напротив, пара определений, которые непременно соотносятся друг с другом и каждое из которых не может мыслиться без другого. Это поступательное движение от голой разности к противоположению мы встречаем уже в обычном сознании постольку, поскольку мы соглашаемся с тем, что сравнение имеет смысл лишь при предположении наличного различия, и точно так же и, наоборот, различение имеет смысл лишь при предположении наличного сходства... Мы требуем, следовательно, — говорит Гегель, — тождества при различии и различия при тождестве. Несмотря на это, в области эмпирических наук весьма часто случается, что из-за одного из этих двух определений забывают о другом, и то видят односторонне задачу науки в сведении наличных различий к тождеству, то столь же односторонне видят эту задачу в нахождении новых различий. Это мы видим, главным образом, в естествознании» *).

Существенное различие образует *противоположность*, которая составляет высшую форму различия. Существенное различие содержит в себе два противоположных определения: положительное и отрицательное. «Обыкновенно думают, — говорит Гегель, — что в различии

*) Гегель, Энциклопедия, § 118, стр. 202.

между положительным и отрицательным мы имеем абсолютное различие. Они оба, однако, в себе одно и то же, и можно было бы поэтому назвать положительное также и отрицательным и, наоборот, отрицательное — положительным». Положительное и отрицательное существуют только в их взаимном соотношении. В магните северный полюс не может существовать без южного и южный без северного. Положительное и отрицательное электричество также не существует одно без другого. Гегель подчеркивает, что *полярность*, которая играет такую важную роль в физике, содержит в себе более верное определение «противоположности». Обычная логика, утверждающая, что из двух противоположных сказуемых только одно свойственно данной вещи и нет третьего между ними, стоит на ложном пути. Отсюда вытекает, что каждая вещь соотносится только с собою. Но это — формально-логическая постановка вопроса, которая упускает из виду, что тождество и противоположение сами противоположны. В противоположности каждая сторона имеет своей противоположностью не какое-нибудь другое определение, а *свое* другое, как говорит Гегель. Многоугольный круг и прямолинейная дуга составляют противоречащие понятия, тем не менее геометры принимают круг за многоугольник, образуемый прямыми сторонами. «В понятии круга центр и периферия одинаково существенны, оно обладает обоими признаками, и, однако, периферия и центр противоположны и противоречат друг другу».

Начало исключенного третьего следует, по мнению Гегеля, заменить другим: все содержит в себе противоречие. Все, что есть, обладает конкретною природою и потому содержит в себе противоположность. Противоречие и движет миром, как выражается Гегель. Несмотря на то, что противоречие существует, что движение (как и жизнь), которое ведь составляет основу всех явлений, есть осуществленное противоречие, несмотря на наличие явлений полярности в природе, обыкновенное сознание испытывает какой-то страх перед противоречием и объявило его немыслимым. Между тем, противоречие есть «корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает побуждением и деятельностью».

«Противоречие, — говорит Гегель, — прежде всего обыкновенно отстраняется от вещей, от сущего и истинного вообще; предполагается, что *нет ничего противоречивого*. За сим оно, напротив, перемещается в субъективную рефлексию, которая полагает его лишь путем отноше-

ния и сравнения. Но и в этой рефлексии его собственно нет, так как *противоречивое* не может же быть *представляемо* и *мыслимо*. Вообще оно считается как в действительности, так и в мыслящей рефлексии за нечто случайное, как бы за ненормальность или преходящий болезненный пароксизм.

Но что касается утверждения, что противоречия *нет*, что оно не есть существующее налицо, то о таком утверждении нам нет надобности заботиться; абсолютное определение сущности должно быть присуще всякому опыту, всему действительному, как и всякому понятию^{*)}.

Противоречие, таким образом, не должно считаться ненормальностью, но *принципом всякого самодвижения*. «Само внешнее чувственное движение есть его непосредственное существование. Нечто движется не только поколику оно теперь здесь, а в другой момент там, но поколику оно в один и тот же момент здесь и не здесь, поколику оно в этом здесь вместе есть и не есть. Следует вместе с древними диалектиками признать противоречия, указанные ими в движении, но отсюда не следует, что движения поэтому нет, а следует, напротив, что движение есть само *существующее* противоречие^{**)}».

Противоречие, как говорит Гегель, уничтожается по необходимости. Оно разрешается в *основание*, которое есть единство противоположностей. Сущность раздваивается на основание и следствие. «Когда мы отыскиваем основание вещей, — говорит Гегель, — мы смотрим на них с точки зрения рефлексии; мы хотим видеть предмет, так сказать, вдвойне: во-первых, в его непосредственности и, во-вторых, в его основании, в его зависимости. Так называемый закон достаточного основания не высказывает ничего другого, как только то, что вещи необходимо рассматривать в их посредственности». Отношение основания и следствия составляет содержание закона мышления, говорящего о том, что все имеет свое основание. Этот закон был формулирован Лейбницем. Положение: «все имеет основание» означает: все есть следствие, т. е. обоснованное. «Все имеет следствие» — означает в свою очередь: все есть основание. Основание и следствие, как видим, составляют диалектическое единство. Они неразрывно связаны друг с другом и вместе с тем противоположны друг другу. Когда мы рассматриваем предмет как следствие, мы рассматриваем его в его зависимости, т. е. в его посредственности. Основание же выступает как непосредственное, независимое. Основание относится к следствию как к своему

*) Гегель, Наука логики, кн. II, ч. I, стр. 42

**) Гегель, там же, стр. 42.

другому. Но если следствие есть нечто другое, чем основание, то *бытие следствия* означает *небытие основания*. Основание, таким образом, снимает себя, так как, полагая следствие, оно полагает свое собственное небытие. Положение: «*все имеет достаточное основание*» высказывает ту мысль, что все, что есть, должно быть рассматриваемо не как *сущее непосредственное*, а как *положенное другим, как зависимое*. Это значит, что не следует удовлетворяться простым существованием, а необходимо обратиться к его *основанию*. Основание есть то, из чего должно быть понято *существование*. Мир является совокупностью существований, из которых каждое есть оно само и отражается в другое. Каждое существование существует само по себе, но вместе с тем зависит от другого. Существования образуют «мир взаимной зависимости и бесконечного множества отношений, слагающихся из оснований и предметов, ими обоснованных». Под существованием, следовательно, понимается то, что *произошло* из основания, т. е. *обоснованное бытие*. Все, что есть, опосредствовано и осуществлено, т. е. имеет основание и обусловлено. «Существование, как происшедшее из основания, содержит его внутри себя, и основание не остается позади существования, а состоит лишь в том, что снимает себя и переводит себя в существование. Понимание этого мы находим также и в обычном сознании постольку, поскольку, рассматривая основание чего-то, мы видим в этом основании не нечто абстрактно внутреннее, а скорее нечто в свою очередь существующее. Так, например, мы рассматриваем как основание пожара молнию, от которой загорелось здание, и точно так же мы рассматриваем как основание государственного строя народа его нравы и условия жизни. Это вообще та форма, в которой существующий мир предстает ближайшим образом рефлексии; он предстает ей как неопределенное множество существующих, которые, одновременно рефлексированные внутрь себя и в другое, относятся взаимно друг к другу как основание и обосновываемое» *). В мире, как совокупности существований или вещей, все относительно и взаимно обусловлено. Существование имеет свое *основание в сущности*. Было бы очень уместно провести здесь параллель между Гегелем и Спинозой, но мы вынуждены от этого воздержаться за неимением места.

Диалектика сущности и существования приводит нас к проблеме *вещи*. Совокупность существований и образует совокупность вещей. Вещь есть единство сущности как основания и существования. В вещи

*) Гегель, Энциклопедия, § 123, стр. 213.

даны эти два определения: основание и существование. В вещи необходимо различать момент ее отвлеченного отражения в самое себя и момент отражения вещи в иное. Отвлеченная основа всех определений вещи есть *вещь в себе*. Диалектика вещи у Гегеля представляет собою весьма интересную и поучительную страницу его логики. Следует прежде всего обратить внимание на различное понимание вещи в себе у Канта и у Гегеля. Согласно Канту, вещь в себе есть метафизическая сущность, не подверженная развитию. Она не обнаруживает своих свойств и остается недоступной познанию. Понятие *в себе*, с точки зрения Канта, исключает отражение вещи в других вещах или ее переход в вещь для себя. Она не приходит в соотношение и связь с другими вещами, пребывая неподвижной в своей сущности, в самой себе. Само *понятие в себе* для Гегеля означает не что иное, как первоначальный момент или ступень развития вещи. «Так, например, человек в себе есть ребенок, — говорит Гегель, — задача которого состоит не в том, чтобы оставаться в этом абстрактном и неразвитом *в себе*, а в том, чтобы стать также и *для себя* тем, чем он пока есть лишь в себе, именно стать свободным и разумным существом... В том же смысле можно также рассматривать росток как растение в себе. Эти примеры должны показать нам, что очень заблуждаются те, которые думают, что «в себе» вещей или вещь в себе есть вообще нечто недоступное нашему познанию. Все вещи суть сначала в себе, но на этом дело не останавливается, и, подобно тому, как природа ростка, который есть растение в себе, состоит лишь в том, что он развивается, так и вещь вообще переступает пределы голого в себе, как абстрактной рефлексии внутрь себя, переходит к тому, чтобы обнаружить себя также и рефлексией в другое, и, таким образом, она *обладает свойствами*» *).

Самое интересное в этой постановке вопроса — это то, что Гегель *познаваемость* вещи связывает неразрывно с ее *развитием* или, употребляя более общее выражение, с ее *движением и изменением*. С точки зрения Канта вещь в себе есть неопределенная и отвлеченная вещь вообще, вещь в неподвижности. Иначе говоря, Кант рассматривает вещь в себе метафизически, видя в ней отвлеченную сущность. Но ошибка Канта заключается в том, что он оторвал один момент вещи — *тождественность* ее с собою — от другого момента — *момента различия*. «Различные определения, которые существуют и различаются между собою, образуют свойства, которые вещь имеет». Вещь есть един-

*) Гегель, Энциклопедия, § 124, стр. 214—215.

ство, внутренняя связь, которая соединяет в себе различные свойства. Вещь не существует только *в себе*; она находится в многообразных отношениях с другими вещами или, говоря гегелевским языком, вещи отражаются друг в друга. Каждая вещь идеально содержит в себе другие вещи. С одной стороны, вещь тождественна с собою; с другой стороны, она содержит в себе различия вследствие своего отношения к другим вещам. Поскольку вещь находится в известных *отношениях* к другим вещам, она имеет *свойства*. Если бы в мире существовала *одна* вещь, то она была бы лишена всяких свойств, ей была бы присуща абсолютная неподвижность.

Свойства отличаются от качества. Под качеством следует понимать самое вещь, ее единство, целостность, устойчивую форму связи, под свойством же вещи мы понимаем проявление качества или вещи. Поэтому различные свойства образуют *явление вещи*, в то время как вещь составляет *сущность явления*. «Вещь есть такое существование или такое проявление сущности, которое отрицает само себя; другими словами, она есть *явление*», — говорит Гегель. *Сущность* явления и *явление* сущности составляют диалектическое единство. Сущность является, явление существует. Явление есть существование, которое имеет свое основание не в самом себе, а в другом существовании. Явление, как выражается Гегель, стоит не на своих собственных ногах, а имеет основание своего бытия в другом. Сущность и есть основание явления; поэтому вещь в себе, как сущность, познается нами в явлениях... «На самом же деле быть лишь явлением, — это собственная природа самого непосредственного предметного мира, и, познавая его как явление, мы, следовательно, познаем вместе с тем сущность, которая не остается скрытой за явлением или по ту сторону его, а именно тем-то и проявляет себя сущностью, что она его низводит на степень явления» *).

Понятие *являющейся сущности* содержит в себе внутреннее противоречие, распадающееся на основание и следствие. В самом деле: с одной стороны, сущность есть вещь, или вещь есть сущность, которая отражается в самой себе; с другой стороны, являющаяся сущность вступает в многообразные отношения с другими вещами, обнаруживая себя как явление. Вещь лежит в основании явлений, но совокупность свойств, с другой стороны, составляет самую вещь. Обе стороны соотносятся друг к другу и друг от друга различны, друг другу противоположны.

*) Гегель, Энциклопедия, § 131, стр. 222.

«Являющееся существует таким образом, — говорит Гегель, — что его *устойчивое существование* непосредственно снимается, и последнее есть лишь один из моментов самой формы. Форма содержит внутри себя устойчивое существование, или материю, как одно из своих определений. Являющееся, таким образом, имеет свое основание в материи как в своей сущности, своей рефлексии внутри себя, противоположной своей непосредственности, но тем самым являющееся имеет свое основание только в другой определенности формы. Это его основание есть также являющееся, и явление, таким образом, движется вперед в бесконечном опосредствовании устойчивого существования формой и, следовательно, также и неустойчивым существованием. Это бесконечное опосредствование есть вместе с тем некоторое единство соотношения с собою, и существование разворачивается в *целостность и мир* явлений, в мир рефлексированной конечности» *).

Таким образом, явление выступает сначала как *отрицание* сущности, его самостоятельность «непосредственно отрицается». Но вместе с тем в нем *есть* самобытный элемент, т. е. материя, образующая определение его формы. Стало быть, явление, как непосредственное существование, оказывается опосредствованным материей, в которой оно имеет свою основу и которая образует его сущность. Но материя сама определена формой. Это значит, что материя, как основание (или сущность) явления, сама есть явление.

Диалектика формы и содержания также базируется на основном законе единства противоположностей. Отвлеченный рассудок рассматривает содержание и форму как метафизические противоположности, причем содержание рассматривается как нечто существенное, а форма как нечто несущественное. «Против такого представления следует, однако, заметить, что на самом деле оба одинаково существенны и что нет бесформенного содержания, точно так же как нет бесформенного вещества; отличаются же они (содержание и вещество, или материя) друг от друга тем, что вещество, хотя оно в себе не лишено формы, однако в своем наличном бытии показывает себя равнодушным к ней; напротив, содержание, как таковое, есть то, что оно есть, лишь благодаря тому, что содержит в себе развитую форму» **).

Явление определяется *законом сущности* как по своему содержанию, так и по своей форме. Форма есть граница, принцип различия,

*) Гегель, Энциклопедия, § 132, стр. 223.

**) Гегель, Энциклопедия, § 133, стр. 224.

дифференциации. Одно явление отличается от другого благодаря своей форме. Содержание само формируется, т. е. дает себе определенную форму, потому что оно составляет самое сущность. Закон сущности непосредственно определяет форму вещи. Форма, с своей стороны, составляет *закон деятельности сущности, или содержания*. Содержание есть сама сущность, но форма также существенна, потому что сущность проявляется только в *определенной форме*. Поэтому форма есть также содержание, содержание образует и форму. Определенное вещество не может воспринять *любую форму*. Правда, вещество может принять *различные* формы, но все же лишь в определенных границах. Вещества, из которых состоят органические формы, одни и те же, но органические формы многообразны. В ботанике лист принимает многообразные формы, но все же определенные. Органические формы не могут образоваться из любых веществ, а только из определенных веществ.

Гегелю делали упрек в том, будто единство содержания и формы он понимал в том смысле, что только одна форма существенна, а содержание не существенно. С этим возражением вряд ли можно согласиться. Гегелевская точка зрения вполне определяется следующими его словами: «Рассудок, склонный к отвлечениям, часто прилагает определения содержания и формы и рассматривает содержание как элемент существенный и самобытный, а форму как элемент несущественный и произвольный. Но оба эти элемента равно существенны; бесформенное содержание не существует, точно так же не существует бесформенная материя». С другой стороны, нам представляется весьма правильным и глубоким следующее замечание Гегеля относительно взаимной связи содержания и формы: «Содержание, — говорит он, — есть не что другое, как форма, изменяющаяся в содержание, и форма — не что другое, как содержание, изменяющееся в форму».

В подтверждение правильности этой точки зрения Гегеля можно было бы привести убедительные примеры из «Капитала» Маркса и вообще множество иллюстраций как из общественной жизни, так и из области биологии.

Категории *существенного отношения*, к которым Гегель далее переходит, играют в науке также огромную роль, и надо сказать, что их значение далеко еще не оценено. Нас не занимает здесь вопрос о *правомерности* переходов вообще и перехода от содержания и формы к существенному отношению в частности. В этой связи нас интересует

только содержание определенных категорий. Остановимся в двух словах на отношении *целого и частей*. Проблема эта состоит в том, что целое и *тождественно* со своими частями, и в то же время *противоположно* им. Целое равно частям. Но оно равно *совокупности* частей. Совокупность же не равна частям, а составляет их отрицание как частей, и равна целому. Части равны не целому, а *разделенному* целому, т. е. не целому, а частям *). Иначе говоря, целое «больше» частей. Целое образует *единство*, части — *множество*. Гегель поэтому говорит, что «отношение целого и частей *не истинно* постольку, поскольку его понятие и реальность не соответствуют друг другу. Целое по своему понятию есть то, что содержит в себе части. Но если целое будет положено как то, что оно есть по своему понятию, если оно будет разделено, то оно перестанет быть целым. Существуют, правда, вещи, которые соответствуют этому отношению, но они поэтому и представляют собою только низкие и неистинные существования**»). «Отношение целого и частей, — продолжает Гегель, — как представляющее собою непосредственное отношение, есть нечто очень понятное рефлектирующему рассудку, и он поэтому часто удовлетворяется им даже там, где на самом деле имеют место более глубокие отношения. Так, например, члены и органы живого тела должны рассматриваться не только как его части, так как они представляют собою то, что они представляют собою лишь в их единстве и отнюдь не относятся безразлично к последнему. Простыми частями становятся эти члены и органы лишь под рукой анатома, но он тогда имеет дело уже не с живыми телами, а с трупами. Этим мы не желаем сказать, что такое разложение не должно вообще иметь места, а желаем только сказать, что внешнего и механического отношения целого и частей недостаточно для того, чтобы познать органическую жизнь в ее истине» ***).

Поэтому Гегель справедливо говорит в другом месте, что вещь нельзя узнать вполне, разлагая ее на те элементы, из которых она состоит. «Это разложение на самостоятельные элементы находит свое надлежащее место только в неорганической природе». Нам кажется, впрочем, что и в сфере неорганической природы это разложение тоже не «абсолютно». Но уже иначе дело обстоит в органической природе, где нет чисто *механического* отношения частей и целого.

*) Ср. *Erdmann*, op. cit., 1843, S. 87.

**) *Гегель*, Энциклопедия, § 135, стр. 227.

***) Там же.

«Говорят, правда, — пишет Гегель, — что животное состоит из костей, мускулов, нервов и т. д., однако непосредственно ясно, что это не имеет того смысла, который имеет высказывание, что кусок гранита состоит из вышеназванных веществ. Эти вещества относятся совершенно равнодушно к своему соединению и могут столь же прекрасно существовать и без этого соединения; различные же части и члены органического тела сохраняются только в их соединении, и, отделенные друг от друга, они перестают существовать как таковые» *).

В этом рассуждении в сущности дан ответ на вопрос о «сведении». Но останавливаться здесь на этом нет надобности. Интереснее другой вопрос, связанный с отношением целого и частей. Часто спрашивают: что чему предшествует? Целое частям или части целому? Общество индивидууму или индивидуум обществу? Различные ответы на этот вопрос служили исходным пунктом для различных социологических и государственных теорий **). Но только правильная диалектическая, методологическая постановка вопроса о взаимоотношении целого и частей может дать правильную установку в подходе к соответствующим явлениям.

Во-первых, отношение целого и частей в высших областях таково, что целое и части *взаимно* предполагаются и обуславливаются. Части и целое — в организме, например — одинаково первичны, т. е. ни одна из этих сторон не отличается особыми преимуществами перед другой. Целое и части всегда существуют вместе.

Во-вторых, ни целое, ни части, в особенности в органическом и социальном мире, *не даны*, а *возникают* путем *развития*, и это возникновение, этот процесс развития происходит таким образом, что вместе с целым развиваются и части и вместе с частями развивается целое. Отделить одно от другого совершенно невозможно.

Более глубокое объяснение отношения и связи целого и частей дает отношение *силы и ее проявления*, а затем отношение *внутреннего и внешнего*.

Так как целое образует *единство*, *связь*, *комплекс*, то возникает вопрос: как возможна вообще *связь*, как возможно единство комплекса? Ответ Гегеля сводится к тому, что *энергия*, *сила* делает возможным *связь целого* и частей, которые являются отношением *силы и ее про-*

*) Гегель, Энциклопедия, § 124, стр. 217; ср. Энгельс, Диалектика природы, стр. 17.

**) Ср. Kuno Fischer, System der Logik und Metaphysik, 3 Aufl. 1909, S. 328.

явления. Но сила и ее проявление составляют не две вещи, а одну и ту же *сущность*, которая выражается в двух формах, имеющих одно и то же содержание, ибо в силе нет ничего, что не проявилось бы в ее явлениях, и наоборот.

Но вместе с тем сила есть нечто *внутреннее*; то, что проявляется во вне, есть *внешнее*. Внутреннее есть *сущность*, внешнее есть *явление*. Однако внутреннее и внешнее неразрывно связаны в единстве, одно без другого не существует. Нет ничего внутреннего, что бы не было в то же время и внешним. Но внутреннее выражает сторону единства, *сущности*, внешнее — сторону множественности, *явления*. И так как сущность целиком выступает в явлениях, а явления суть полное выражение сущности, то мы получаем новое отношение, — мы в нашем знании поднимаемся на более высокую ступень — на ступень *действительности*, которая составляет *конкретное единство сущности и явления*.

Внутреннее «производит» из себя внешнее, оно тем самым переходит во внешнее. Внешнее есть продукт внутреннего; поэтому внутреннее мыслится как *деятельность*; оно есть внутреннее лишь в том смысле, что оно *действует*. Но, как мы уже видели, внутреннее и внешнее не две сущности, а одна и та же сущность, которая *действует*. Сущность мы должны, стало быть, мыслить как *действительность*, а *действительность* — как единство сущности и явления.

Не имея возможности остановиться на категориях действительности, считаем, однако, необходимым подчеркнуть, что и эта часть «Логики» Гегеля не может вызвать принципиальных возражений, поскольку речь идет об ее общей структуре, а не о тех или иных частностях.

В этом отделе Гегелем подвергаются анализу категории возможности, случайности, необходимости, а затем субстанции, причинности и взаимодействия. В «Науке логики» мы имеем, правда, иное расположение материала, чем в «Энциклопедии». Но надо сказать, что структура «Энциклопедии» более приемлема, потому что она более точна и проста. Особого внимания заслуживают страницы, посвященные проблеме случайности и необходимости. Достаточно напомнить отношение Энгельса к гегелевской трактовке этой проблемы. Что касается проблемы *субстанции*, то излагаемые Гегелем (Прибавление к § 151) мысли, где дается критика Спинозы, для нас совершенно неприемлема. Гегель упрекает Спинозу в том, что его *субстанция* не есть *личность*, не есть *бог*. «Субстанция, — пишет Гегель, — образует необходимую

ступень в развитии идеи, но она еще не составляет идеи в ее абсолютной форме; понятие субстанции совпадает с понятием необходимости. Как мы видели, необходимость составляет существенное определение бога. Но бог есть также абсолютная личность, тогда как субстанция еще не есть лицо. Поэтому философия Спинозы не дает истинного понятия о боге, какое содержится в христианской религии». Гегель считает необходимым синтезировать восточную идею *единой субстанции* с западной идеей *личности бога*. Противоположность между Гегелем и Спинозой состоит в том, что первый *постулирует* с самого начала идею в ее *абсолютной форме*, т. е. абсолютный дух, или бога, а потому объявляет *субстанцию* только ступенью идеи, т. е. бога. Спиноза же совершенно правильно считает субстанцию высшим и центральным понятием своей системы. Хотя Гегель постоянно и говорит высоким стилем об идее, об абсолютном духе, боге, но он; разумеется, не мог диалектически их обосновать. Он ведь только априорно вносит эти предметы в свою систему извне как готовые «идеи». И если Гегель потратил много ума и энергии, чтобы *диалектически* их обосновать, то в результате получилась лишь *видимость* диалектического обоснования, одна только мистификация.

В материалистической «системе» логики центральным понятием должна являться *материя* как субстанция. Она будет служить *исходным пунктом* и *завершением* всей логики, представляя собою на высшей ступени конкретное единство всех своих определений, всех связей и опосредствований. Стало быть, истинная сущность, реальное основание и подлинная действительность есть, с нашей точки зрения, материя как субстанция.

Субстанция есть *causa sui*, причина самой себя. Она представляет собою действительную сущность, существование и деятельность которой не зависит от чего-либо другого, а содержится в ней и определяется ее собственной природой и мощью. Но понятие субстанции вследствие своей внутренней противоречивости, говорит Гегель, ведет к *отношению причинности*. Субстанция не трансцендентна миру вещей или явлений; она не стоит вне мира и вне вещей, а находится в них самих. Мир акциденций *положен* субстанцией. Отдельные вещи являются по отношению к субстанции лишь ее модификациями. Модусы или акциденции поглощаются субстанцией, которой одной присуща необходимость и действительность. Стало быть, модусы, поскольку они существуют в другом (*quod in alio est*, как выражается Спиноза), не действительны и не необходимы, а случайны; они суть

лишь изменчивые и преходящие формы. В этом смысле они обнаруживают свое *бессилие, немощь*. В процессе возникновения и уничтожения отдельных вещей выражается *ничтожность* их, их несамостоятельность. Но эта их ничтожность и недействительность есть лишь обратная сторона абсолютной мощи субстанции, ее действительности и собственной необходимости.

Гегелева критика Спинозовской субстанции не во всех частях справедлива. Гегель изображает субстанцию Спинозы как *уничтожающую*, а не творящую или производящую силу. Но в том-то и дело, что субстанция Спинозы должна быть понята как творящая сила. Справедливо то, что Спиноза не мог объяснить *происхождение* отдельных вещей, или модусов, из субстанции, так как науке его времени чужда была *идея развития*. Однако Спинозова постановка вопроса в общем правильная, и критика Гегеля бьет мимо цели. Если мы обратимся к Энгельсу, то мы у него встречаемся с теми же основными идеями. Материя, пишет он, движется в вечном круговороте, в котором «каждая отдельная форма существования материи — безразлично, солнце или туманность, отдельное животное или животный вид, химическое соединение или разложение — одинаково преходящи и в котором ничто не вечно, кроме вечно-изменяющейся, вечно движущейся материи и законов ее движения и изменения» *). Материи во всех своих превращениях остается вечно одной и той же и ни один из ее атрибутов, как говорит Энгельс, не может погибнуть.

Субстанция есть причина модусов. Модусы, или отдельные преходящие формы, суть действия субстанции. Так, отношение субстанциальности требует отношения *причинности* и, далее, *взаимодействия*. Система Спинозы намечает принципиально правильное разрешение проблемы субстанции, причинности и взаимодействия.

«Взаимодействие,—говорит Энгельс,—вот первое, что мы наблюдаем, когда начинаем рассматривать движущуюся материю в целом с точки зрения современного естествознания. Мы наблюдаем ряд форм движения: механическое движение, свет, теплоту, электричество, магнетизм, химическое сложение и разложение, изменения агрегатных состояний, органическую жизнь, которые все — если исключить *пока* органическую жизнь — переходят друг в друга, обуславливают взаимно друг друга, являются здесь причиной, там действием, причем совокупная сумма движений при всех изменениях формы остается

*) Энгельс, Диалектика природы, стр. 174.

одной и той же. Спинозовское «*субстанция есть causa sui*» выражает прекрасно взаимодействие*). Энгельс далее подчеркивает, что дальше познания этого взаимодействия мы пойти не можем, ибо позади него нет ничего, что подлежало бы познанию. Исходя из универсального взаимодействия, продолжает Энгельс, мы приходим к *реальному каузальному объяснению*. Таким образом, категорией необходимости, взаимодействия и субстанции в спинозовском понимании завершается процесс познания, и поэтому Якоби был прав, рассматривая учение Спинозы как высшее достижение философии.

Гегель же в качестве *идеалиста*, ведущего на протяжении всей «Логики» борьбу со Спинозой, у которого он в то же время многому и учится, не может удовлетвориться спинозовской субстанцией. Поэтому Гегелю понадобилось совершить новый переход от *действительности* к *понятию*. Смысл этого перехода состоит в том, что *сама действительность* на этой ступени *переходит в понятие*. С этим переходом связано превращение субстанции в личность, в *субъект*. Надо сказать, что если переходы у Гегеля всегда почти мало обоснованы, то переход действительности в понятие и вовсе не обоснован. То обстоятельство, что после Спинозы в истории философии выступил Лейбниц с своими монадами или что «философия Спинозы не дает истинного понятия о боге, какое содержится в христианской религии», не может служить ни оправданием, ни обоснованием для понимания субстанции как личности, как субъекта.

Мы возражаем против перехода от действительности к понятию как к онтологической категории, а не как к высшей ступени *в процессе познания*. *Понятие* для нас является не онтологической категорией, а чисто логической или гносеологической категорией, при посредстве которой *мы, люди*, познаем действительность. В понятии объективный мир «отражается», или познается, *нами*, но понятие не существует само по себе, в качестве «власти свободной, субстанциальной и существующей *для себя*», как выражается Гегель. Точка зрения понятия, говорит Гегель, есть точка зрения *абсолютного идеализма*. Понятие есть «конкретное начало и источник всякой жизни». Таким образом, понятие субъекта гипостазировано в самостоятельный субъект, в абсолютное, в самосознательную субстанцию. Естественно, что такая постановка вопроса дает Гегелю в дальнейшем возможность субъективности, в качестве результата

*) Энгельс, Диалектика природы, стр. 27.

своей имманентной диалектики, «возвыситься через *посредство силлогизма к объекту*». Все это построение мистично насквозь и должно быть отвергнуто несмотря на то, что под этой мистической формой сказывается некое рациональное содержание. Можно и должно, например, признать, что жизнь, субъективность, мышление, понятие являются необходимыми ступенями в процессе диалектического развития субстанции, материи. Но именно потому, что они — формы проявления единой материальной субстанции, они суть лишь «модификации» последней. Таким образом, завершением «системы» должна являться *субстанция*, понятая как материя, а не *абсолютный дух*, перенесенный произвольно из области христианской религии в философию и науку.

XII.

В этой связи считаем необходимым специально остановиться в нескольких словах на понятиях *отрицательности* и *противоречия*, как на основных понятиях, проникающих всю логику Гегеля и являющихся самыми существенными в диалектике вообще.

Против Гегеля было выдвинуто в литературе обвинение, что противоречие рассматривается им не как имманентная *положительная* противоположность, а только как *отрицательная* противоположность, которая *отрицает* единство, раскалывает и раздваивает его, *разрушая* тем самым всякую организацию, всякую целостность. Естественно, что наибольшие возражения со стороны консервативных, реакционных и либеральных философских писателей вызывала всегда самая революционная часть учения Гегеля, составляющая в то же время и сущность всей его диалектики, — это учение о *противоречии* как движущей «силе» всякого развития. Под влиянием учения Шеллинга *идея полярности* получила в литературе известное признание. Ныне идеологи буржуазии также готовы признать идею полярности, но из идеи полярности они делают самые реакционные выводы.

Так, например, Бартель в своей книге «Die Welt als Spannung und Rhythmus» пишет, между прочим, следующее: «Там, где уничтожается полярность, возникает хаос, как, например, в социальной полярности между господствующими и подчиненными *). Автор дает по-

*) Ernst Bartel, Die Welt als Spannung und Rhythmus, S. 113. Бартелю принадлежит также работа под названием «Polargeometrie». Beiheft 16. des «Archivs für Philosophie», Berlin 1919.

нять, что коммунизм — это «хаос», так как он уничтожает социальные полярности, т. е. классовые противоположности. С другой стороны, Ludovici в своих работах стремится установить абсолютную противоположность между полярностью и противоречием. Словом, противоположности понимаются им в метафизическом смысле. Он «жалуется» на то, что противоречие *уничтожает противоположность*. «Всегда и везде, — говорит он, — мы ничего другого не имеем, кроме противоположных движений, или противоположностей, и так как человек посредством этих первичных противоположностей общается с другими людьми, то его речь целиком на них построена». В другом месте тот же Ludovici пишет: «...Отрицание связано только с противоречием, которое всегда снимает противоположность. Противоречие *уничтожает* то, что *создает* противоположность; оба образуют, таким образом, противоречие. Противоположность — это первичное, первое, что не может быть устранено никакими трюками исследователей; противоречие же — злой сосед и нарушитель покоя». Словом, противоречие, с его точки зрения, присуще только мышлению, но не объективному миру. Таким образом, мы можем сказать, что если идея полярности, принцип противоположности все более проникает в сознание многих современных исследователей, то *принцип противоречия* ими отвергается целиком и главным образом по той причине, что признание этого принципа ведет за собою коммунистический «хаос», уничтожение «социальных полярностей», т. е. классовых противоположностей, что он «злой сосед и нарушитель покоя».

Современная буржуазная философская мысль «поднялась» до признания принципа *противоположности*, но в общем далека от признания принципа *противоречия*, снимающего и разрушающего противоположности. Принцип противоположности проникает все современное естествознание и в первую очередь — физику. Но уже признание принципа противоположности фактически ведет к преодолению формальной логики в старом школьном ее понимании.

Диалектика определяется прежде всего как *учение о развитии*. Развитие имеет место только там, где существуют *противоположности и противоречия*. Поэтому Ленин правильно говорит о внутренних импульсах к развитию, даваемых *противоречием*. Всякое развитие есть результат борьбы противоположностей. В абсолютно однородной среде не может быть развития до тех пор, пока в ней не образуются в силу тех или иных условий противоположности. Раз-

витие возникает из *раздвоения единого*; в едином раскрываются *противоположные* определения. Поэтому Ленин подчеркивает, что раздвоение единого составляет основную особенность диалектики, основной закон объективного мира и познания. Тождество, или единство противоположностей, означает «признание (открытие) *противоречивых*, взаимоисключающих, противоположных тенденций во *всех* явлениях и процессах природы (и духа, и общества в том числе). Условие познания всех процессов мира в их *«самодвижении»*, в их спонтаннейшем развитии, в их живой жизни есть познание их как единства противоположностей» *).

Процесс развития состоит, таким образом, в раскрытии, в развертывании присущих или заложенных в данном явлении свойств и определений. Поэтому всякий процесс развития есть восхождение от низших форм или ступеней к высшим, от абстрактных, более бедных определений к определениям более богатым, содержательным, конкретным. Высшая ступень содержит в себе низшие как «снятые», т. е. как бывшие самостоятельными, но ставшие несамостоятельными. Низшая форма развилась в высшую; тем самым она не исчезла бесследно, а сама превратилась в иную, высшую форму. «Почка пропадает при распускании цветка, и можно сказать, что она вытесняется этим последним; точно так же через появление плода цветок оказывается ложным бытием растения и вместо него плод выступает как истина растения. Эти формы не только различаются, но вытесняются как непримиримые друг с другом. Но их преходящая природа делает их, вместе с тем, моментами органического единства, в котором они не только не противостоят друг другу, но один столь же необходим, как и другой; и эта равная для всех необходимость образует жизнь целого» **).

Высшая форма возникает благодаря тем *противоречиям*, какие обнаруживаются в низшей форме. Эти-то *противоположности и противоречия* ведут к образованию нового, высшего *единого целого*, содержащего в себе в снятом виде низшую форму. Без развития низшей формы не возникает форма высшая. Сгало быть, высшая форма связана с низшей и поэтому результата не существует без *пути развития*, приведшего к нему. Всякое данное явление, или всякая данная форма, должна рассматриваться как *развившаяся*, как *ставшая*,

*) Ленин, К вопросу о диалектике. («Под знаменем марксизма», 1925 г., № 5—6, стр. 14—15.)

**) Гегель, Феноменология духа, стр. 2.

т. е. мы должны их рассматривать как исторические образования. Почка, цветок, плод суть одинаково необходимые ступени в развитии растения. Но каждая высшая форма представляет собою *осуществление* того, что *потенциально* дано в низшей форме. Цветок, например, есть развившаяся, развернутая почка. Цветок, в свою очередь, уступает свое место плоду, который выступает как истина растения. Всякое развитие совершается путем движения от менее дифференцированного к более дифференцированному состоянию. В области органических форм, например, мы имеем движение от комочка слизи до вполне развитого организма. Этот процесс развития есть *объективная диалектика* самого предмета и выражается этот процесс в движении от абстрактного, в смысле недифференцированности и бедности содержанием или свойствами, к конкретному, обнимающему множество *противоположных* свойств и определений. Диалектика предмета есть необходимый процесс развития присущих ему определений и свойств. Это необходимое развитие предмета вытекает из природы, или *сущности*, самого предмета; предмет *необходимо* развивается в *определенном* направлении и не может развиваться в другом направлении благодаря его имманентной природе, благодаря его сущности. Под понятием предмета Гегель понимает его внутреннюю сущность; в конце развития предмет соответствует своему понятию, он развернул все свои внутренние силы, или определения, он раскрыл свою сущность, т. е. он проявил себя тем, что он есть по своей природе, по своей внутренней структуре. И это именно означает, что предмет реализует свою сущность, т. е. приходит к своему понятию. Диалектический же *метод* имеет своей задачей не вносить ничего от себя в предмет, а следовать за ним, наблюдать за ходом развития самого предмета. В этом смысле диалектический метод является действительно единственно научным, *объективным методом*. Диалектический метод только *воспроизводит* ход развития предмета. Таким образом, диалектика, как учение о развитии, ставит себе целью раскрытие основных законов развития, присущих самой действительности.

Безразличное тождество есть, по выражению Гегеля, состояние невинности. Все существа должны выйти из состояния «невинности», т. е. безразличного отвлеченного тождества. Но тождество переходит в различие, различие в противоположность, а последнее в противоречие. «Из соображения природы противоречия вообще,— говорит Гегель,— вытекает, что для себя, так сказать, в вещи еще нет вреда, недостатка или погрешности, если в ней обнаружено противоречие. Напротив,

каждое определение, каждое конкретное, каждое понятие есть по существу единство различных и различаемых моментов, которые через *определенное, существенное различие* становятся противоречивыми. Это противоречие, правда, разлагается в ничто, возвращается к своему отрицательному единству. Вещь, субъект, понятие есть именно это самое отрицательное единство; это есть нечто в себе самом противоречивое, но равным образом и *разрешенное противоречие*; это — *основание*, содержащее и носящее в себе свои определения. Вещь, субъект или понятие в своей сфере рефлексированы в себя, суть их разрешенное противоречие, но вся их сфера опять-таки есть *определенная, различная*, а потому *конечная*, а значит *противоречивая*. Она не разрешает сама этого высшего противоречия, но имеет свое отрицательное единство в некоторой высшей сфере, в своем основании. Конечные вещи в их безразличном многообразии поэтому вообще таковы, что они противоречивы в самих себе, *преходящи и должны возвратиться к своему основанию*» *).

Формальная логика утверждает, что сущность (вещь, субъект и проч.) не может себе противоречить, что ее единство состоит в отвлеченном тождестве. Но если мы поймем, что единство сущности состоит именно в противоположных определениях, что сущность по природе своей противоположна, то мы вынуждены будем признать ошибочность формальной логики. Различие между противоположностью и противоречием состоит в том, что отношение противоположных моментов в единство сущности дано как *покоящееся*. Противоречие же снимает противоположность; в противоречии обнаруживается *деятельность* противоположностей. Следует различать положительное и отрицательное противоречие. Отрицательное противоречие есть отрицание положительного. Отрицательное противоречие или просто отрицание есть в то же время и положительное, поскольку в нем положительное существует в отрицательной форме. Неправильно было бы трактовать Гегеля в том смысле, что раздвоение единой сущности, т. е. полярности, составляет последний этап в развитии последней, что снятие противоположностей через противоречие исключается или не является также необходимой ступенью в развитии сущности.

Противоречие, будучи выражением *борьбы* противоположностей, требует своего разрешения. В борьбе данная форма существования уничтожается, положительный и отрицательный моменты снимают

*) Гегель, Наука логики, ч. I., кн. 2, стр. 44—45.

каждый себя и свое противоположное, признавая, что «истиной» не является ни то, ни другое, а новая форма, новое единство. В этом смысле и нужно понимать слова Гегеля о том, что сущность возвращается обратно в себя, в основание (*sie gehen hiemit zu Grunde*).

«Непосредственный результат противоположности, определившейся как противоречие, есть *основание*, которое содержит в себе тождество и различие как два определения, которые «сняты» в нем и образуют только его идеальные моменты» *).

Таким образом, диалектика развития не останавливается на признании или констатировании противоположностей, как этого хотели бы буржуазные идеологи, стремящиеся к увековечению «социальных полярностей»; она требует необходимо *разрешения* и *разрушения* этих «полярностей» путем борьбы противоречий и их преодоления, или «снятия». Поэтому марксизм отвергает теорию притупления или примирения социальных противоположностей, настаивая на необходимости революционного «конфликта», революционного способа разрешения противоречий. В этой связи было бы уместно остановиться на *законе отрицания отрицания*, которому обычно приписывают ничтожное значение. Вместе с Энгельссом и Лениным мы на этот счет придерживаемся другого мнения. Но остановиться на этом вопросе здесь мы лишены возможности.

XIII.

В своей книге «Die natürliche Ordnung unseres Denkens» Людвиг Фишер делает Гегелю упрек в том, что он неправильно применяет форму единства противоположностей. Сущность гегелевского метода, пишет он, состоит в том, что он исходит не из целого, единого, в котором раскрываются противоположности, а из одной стороны этой противоположности, затем ищет вторую, дополняющую сторону противоположности и, наконец, над ними воздвигает «единство». Это, по мнению Л. Фишера, ведет к разрыву первичной целостной формы и неправильно, потому что неделимое единое рассматривается как расколотое на части, из которых затем складывается целое. Мнимые «части» выступают здесь как самостоятельные «вещи», которые логически будто бы предшествуют целому **). На самом деле целое существует вместе с своими частями, и правильное поэтому идти путем не

*) Гегель, Энциклопедия, § 120.

**) *Ludwig Fischer*, Die natürliche Ordnung etc., S. 278.

синтетическим, как это делает Гегель, а путем *аналитическим*, вскрывая в неделимом целом, едином, как высшем и всеобщем, его элементы, или моменты. Вместо того, например, чтобы исходить из *становления* и раскрыть в нем путем анализа противоречивые моменты бытия и небытия, Гегель, напротив, начинает с чистого *бытия*, дополняет последнее противоположным ему *небытием* и синтезирует их в понятие *становления*. Высшее понятие объединяет два низших, и этот процесс объединения, синтезирования есть не что иное, как имманентная диалектика понятия, или его *самодвижение*.

Сосбражения Л. Фишера, представляются нам основанными на недоразумении. В его замечаниях имеется, правда, та доля истины, что перед умственным взором Гегеля должна была витать конкретная целостность, чтобы можно было из ее элементов воссоздать синтез. Иначе говоря: чтобы прийти синтетически к понятию становления из чистого бытия и ничто, мыслитель уже заранее должен был знать из созерцания становление или, точнее, движение. В этом отношении Тренделенбург совершенно прав, когда он утверждает, что диалектика Гегеля молчаливо повсюду предполагает реальный мир и его движение, что движение лежит в основании всей логики. Чтобы отвлекать, надо предположить что-нибудь, от чего отвлекаешь. «Чистое бытие, в качестве чистого отвлечения, можно, следовательно, понять только так, что мышление прежде уже обладало миром и ушло от него потом само в себе» (Тренделенбург). Это замечание бьет идеалиста Гегеля, но оно мало затрагивает его *метод*, ибо неправильно было бы думать, что великий диалектик Гегель знает только синтез. «Мы спрашиваем теперь только о том, — пишет Тренделенбург, — как, собственно, развитие могло совершиться из чистого мышления. Когда становление уже ясно из созерцания, тогда можно в нем легко различить бытие и небытие. Так, например, пока рассветает день, он есть уже и в то же время его еще нет. Если посредством анализа мы раскроем в становлении эти два момента, то отсюда вовсе еще не понятно, как могут они заключаться друг в друге. Кто различил ствол, ветви и листья, тот не решил еще загадки, каким образом отдельные члены дерева возникают из одного общего основания и живут друг другом. Вот почему мы должны ближе знакомиться с посылками, из которых должно быть понято становление» *).

*) *Adolf Trendelenburg*, Logische Untersuchungen, Leipzig 1862, 2. Aufl., B. I., S. 38; ср. русск. пер., стр. 43.

Со всеми этими соображениями Тренделенбурга нельзя не согласиться. Мы действительно ничего не можем знать о бытии и небытии без реального созерцания движения или становления. Чистое мышление не может совершить перехода от бытия к небытию и затем к становлению. Чувственное созерцание, разумеется, должно предшествовать деятельности мышления, которое лишь воспроизводит реальный процесс. Конкретное, как говорит Маркс, является исходным пунктом созерцания и представления. Но мышление в целях воспроизведения реального процесса вынуждено сначала путем анализа выделить абстрактные моменты и после того, как они установлены и абстрагированы, восходить от простейших моментов или отношений к сложным. Поэтому указание Тренделенбурга, что становление сначала должно быть дано в созерцании и представлении, чтобы мы могли выделить из него его абстрактные, простейшие моменты, совершенно правильно, но это указание ни в малейшей мере не затрагивает существа диалектического метода. Правда, гегелевское построение, касающееся перехода чистой мысли к бытию, не выдерживает критики. Но нам представляется неправильным упрек, который делают Гегелю Тренделенбург, Л. Фишер и др. насчет *синтетического* характера его метода. Диалектика представляет собою по самому существу *теорию развития* в абстрактной, алгебраической форме, поскольку она раскрывает *общие законы движения*, присущие всякой действительности. Посредством анализа мы лишь расчлняем данный предмет на его составные части. Как говорит правильно Тренделенбург, кто расчленил дерево на ствол, ветви и листья, тот еще не разрешил вопроса о *возникновении* дерева, между тем как диалектический метод ставит себе задачей раскрытие процесса происхождения, возникновения и уничтожения данного явления. «Кто знает, как именно возникает вещь, тот, конечно, ее понял. Тайна познания есть разоблачение тайны происхождения вещей», говорит справедливо тот же Тренделенбург *). Стало быть, нельзя ограничиваться анализом, расчлняющим предмет на его составные части, но не раскрывающим процесса возникновения или *развития* вещи. Чтобы показать, как предмет развивается, становится, возникает и исчезает, для этого необходимо восходить от его простейших форм, от момента его возникновения, и изучить последовательную смену переживаемых им фаз развития — вплоть до его гибели. В этом, собственно, основной смысл диалектического метода.

*) *Trendelenburg*, там же, стр. 79; русск. пер. стр. 85.

Спрашивается теперь, правильно ли поступает Гегель, применяя «синтетический» метод в построении своей логики? Нам представляется, что Гегель поступает совершенно правильно и что критики его просто не уразумели смысла гегелевского построения. Метод Гегеля есть *метод развития*. Но метод Гегеля вовсе не есть метод исключительно синтетический. Это утверждение основано на недоразумении, ибо у Гегеля мы имеем единство анализа и синтеза. Каждая третья категория есть *конкретная*, т. е. синтетическая категория, расчленяемая в то же время аналитически на отвлеченные моменты, единство которых образует целостную, конкретную категорию. Так, например, чистое бытие и ничто суть абстрактные, выделенные путем анализ *моменты* конкретной категории становления. Сам Гегель неоднократно указывает на то, что все развитие философской мысли состоит только в полагании того, что *уже содержится* в данном понятии; выведение же единства бытия и ничто есть *чисто аналитическое*, подчеркивает Гегель. «Каждый обладает представлением о становлении и также признает, что это *одно* представление, пишет—Гегель;— каждый, далее, признает, что если *проанализировать* (курсив мой. — А. Д.) это представление, то мы убедимся, что в нем содержится также определение *бытия*; но в нем содержится также определение того, что целиком противоположно этому определению, т. е. определение *ничто*; наконец, он должен будет также признать, что эти два определения нераздельны в *одном* представлении, так что становление тем самым есть единство бытия и ничто» *). Отсюда ясно, что с точки зрения Гегеля анализ и синтез взаимно предполагают друг друга, что путем *анализа* представления становления мы находим в нем его противоположные моменты: бытие и ничто. Но, с другой стороны, чтобы *понять* становление, мы должны вскрыть нераздельность, *единство* его моментов. Бытие и ничто суть, по выражению Гегеля, пустые абстракции, и лишь становление «есть первая конкретная мысль и, следовательно, первое понятие».

Выше уже было указано, что исходным пунктом материалистической диалектики надо признать категорию движения, понятого как изменение вообще и составляющего, по выражению Г. Плеханова, «противоречие в действии», или осуществленное противоречие. Так как все в природе сводится к движению, а движение есть осуществленное противоречие, то очевидно, что *единство противоположностей составляет сущность всякой диалектики*. В *движении* содержатся основные законы диалектики бытия и небытия, возникновения и исчезнове-

*) Hegel, Werke, 2. Aufl. 1843, B. VI., S. 174.

ния, единства противоположностей и пр. Не имея возможности остановиться специально на проблеме движения, необходимо здесь, однако, подчеркнуть, что движение не исчерпывается ни количественным увеличением и уменьшением, ни переменой места; движение есть также *качественное* изменение. Эта точка зрения Аристотеля *), воспринята Гегелем и Энгельсом **). Если верно, что «задача науки, как говорит Маркс, заключается в том, чтобы видимое, выступающее на поверхности движение свести к действительному внутреннему движению» ***), то мы основное деление объективной логики Гегеля на *бытие* и *сущность* должны считать в общем правильным. И действительно, категории бытия мы рассматриваем как выражения *внешних*, а категории сущности — как выражения *внутренних* форм движения. В процессе нашего познания мы, естественно, вынуждены начинать с видимого, внешнего движения, чтобы затем перейти к внутренним движениям, т. е. к законам, лежащим в основании непосредственного бытия. В простейшей форме движения (как единстве бытия, небытия и становления) мы имеем зародыш, первичную форму, из которой должна развиться вся действительность. Она будет «повторяться» во всех высших формах, но в более конкретизированном и богатом содержанием виде. «Становление», или *изменение*, есть первичная «клеточка» всей диалектики, представляющей собою не что иное, как всеобщую теорию развития. Диалектика вскрывает внутренние законы *всякого* движения; поэтому она является *методом*, имеющим значимость для всех наук. Она указывает путь, по которому необходимо идти исследователю в любой области. Совершенно неправильно было бы думать, что диалектика представляет собою схему или шаблон. Напротив того, ведь диалектика учит тому, чтобы исследователь только «наблюдал» за движением самого предмета и воспроизводил бы это объективное движение.

Раз мы признаем движение в качестве основного, фундаментального *факта* природы, то задача наук сводится к изучению *различных конкретных форм движения*. К. Маркс совершил переворот в политической экономии главным образом благодаря тому, что стал применять в этой области диалектический метод. С точки зрения Маркса «капитал можно понять лишь как движение, а не как вещь, пребывающую в покое» ****).

*) Аристотель, Met., XI, 11, 12, ср. также Fr. Biese, Die Philosophie des Aristoteles, 1835, B. I., S. 87.

**) Энгельс, Диалектика природы, стр. 143.

***) К. Маркс, Капитал, т. III, ч. 1, стр. 297.

****) К. Маркс, Капитал, т. II, стр. 81, изд. «Коммунист», 1918 г.

Движением все в природе *создается и изменяется*. То, что мы называем *качеством*, т. е. определенностью формы предмета и совокупностью его свойств, как отношением между ним и другими предметами, порождается опять-таки движением. Поэтому мы качество можем определять также как известную форму движения. Но этим, разумеется, еще ничего не сказано о качестве. Анализ этой категории, как, впрочем, и всех других, в нашу задачу, как сказано уже, не входит. Мы хотим здесь лишь подчеркнуть ту мысль, что качество, количество и мера, как и все прочее, являются сами определенными формами движения. Поэтому все внутренние противоречия, присущие движению как таковому, воспроизводятся в этих более конкретных формах, или категориях, но на иной основе.

Мы стоим ныне перед огромными проблемами общенаучного характера, диктуемыми как развитием естествознания, так и общественными сдвигами. Быть может, не будет преувеличением сказать, что мы стоим перед новой *революцией в области мышления*. Каждая новая эпоха характеризуется новым методом мышления. Гегель, а за ним и Маркс и Энгельс гениально предвосхитили метод новой исторической эпохи, который может расцвести пышным цветом только на основе новейших открытий естествознания и богатейшего опыта в области общественных явлений. Если диалектический метод благодаря Марксу дал возможность совершить переворот в области обществознания, то этого далеко еще нельзя сказать об естествознании, где сила «традиции» слишком велика, чтобы можно было легко преодолеть предубеждения метафизического способа мышления. Но и в области естествознания совершаются такие процессы, которые делают неизбежным применение диалектики и здесь. Все дело в том, что естествоиспытатели пока еще не осознали огромного научного значения диалектики для своей области. «Диалектика природы» Энгельса не получила еще должного признания со стороны естествоиспытателей. Но надо думать, что в этом отношении произойдет необходимый перелом.

Потребность в теории материалистической диалектики, во всяком случае, давно назрела. Гегелевская логика вполне удовлетворить этой потребности не может, но она должна служить *исходным пунктом* и для материалистической диалектики. С другой стороны, «расшифровка» марксова «Капитала» с точки зрения его логического состава даст надежный компас в деле материалистической переработки гегелевской логики.

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ФИЛОСОФСКИХ НАУК.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ.

Потребность дать моим слушателям руководство к моим философским чтениям является ближайшим поводом к тому, чтобы издать этот обзор философии во всем ее объеме раньше, чем я это предполагал сделать.

«Очерк» по самому своему характеру, не только исключает исчерпывающее изложение *идей* со стороны их *содержания*, но и, в особенности, не позволяет отвести надлежащее место систематическому развитию *идей*, которое должно содержать в себе то, что в других науках понимали под *доказательством* и без чего невозможна научная философия. Название этой книги должно указывать отчасти на то, что она охватывает собою всю философию, отчасти же на намерение воздержаться от изложения частных, предоставляя это дело устным чтениям.

В кратких очерках, где излагаемое содержание предполагается наперед уже твердо установленным и известным и должно быть изложено сжато, больше заботятся о *внешней целесообразности* расположения и размещения материала. Так как, однако, наше изложение не подходит к этому случаю, а дает новую обработку философии по методу, который, как я надеюсь, будет еще признан единственно истинным, тождественным с содержанием, то я мог бы считать для себя более удобным по отношению к публике, если бы обстоятельства позволили мне предпослать краткому очерку более подробную работу о других частях философии, подобную той, которую я дал о первой части целого, о *логике*. Я полагаю все же, что, хотя в этом очерке пришлось ограничить изложение с той стороны, благодаря которой содержание становится ближе *представлению* и эмпирической осведомленности,—однако, что касается переходов, которые могут быть только опосредствованием, обусловленным *понятием*, то я их выявил достаточно определенно, чтобы показать отличие метода, применяемого в этом очерке, от лишь *внешнего порядка*, который

пользуются другие науки, равно как и от известной *манеры*, ставшей обычной в философских рассуждениях; эта последняя исходит из некоторой *наперед принятой схемы* и с ее помощью располагает предметы рассмотрения в параллельные ряды таким же внешним образом и еще более произвольно, чем первый способ, и по чрезвычайно странному недоразумению хочет заменить необходимое развитие понятия случайными и произвольными связями.

Мы были свидетелями того, как этот же самый произвол овладел также и содержанием философии, пустился в самые рискованные комбинации мыслей и в продолжение некоторого времени внушал почтение людям честной мысли и добросовестного стремления к истине, хотя были и другие, видевшие в нем дошедшие до безумия выверты. Но его содержание не было ни импозантным, ни безумным, а чаще всего было таким, что в нем можно было узнать общеизвестные тривиальные положения; точно так же и форма его представляла собою лишь плоскую манеру преднамеренного, методического и дешевого остроумия, проявлявшегося в установлении причудливых связей и в натянутых чудачествах,—под маской серьезности в этой форме скрывались самообман и обман публики. С другой стороны, мы видели, как *поверхностность, скудость мысли* сама себя назвала благородным скептицизмом и критицизмом непритязательного разума, видели, как вместе с пустотой идей возрастали также их сомнение и суетность. Оба эти направления духа в продолжение долгого времени подражали, как обезьяны, немецкой основательности, утомляли более глубокую философскую мысль и имели своим результатом такое равнодушие и даже презрение к философии, как науке, что в настоящее время мнимая скромность так же считает себя в праве высказывать свое мнение о глубочайших философских вопросах, отвергая возможность разумного их познания, формой которого когда-то считали *доказательство*.

Первое из затронутых явлений можно рассматривать как юношеский задор новой эпохи, проявившийся как в научной, так и в политической области. Если этот задор шумно и восторженно приветствовал зарю обновленного духа, без предварительной углубленной работы сразу стал услаждаться идеей и в продолжение известного времени упивался надеждами и перспективами, которые она обещала, то мы легче миримся с его излишествами, потому что в его основании лежит здоровое ядро, а тот поверхностный туман, которым он окружил это основание, должен сам собою рассеяться. Второе явление отра-

тительнее, потому что оно обнаруживает расслабленность и бессилие и старается прикрывать их самомнением и высокомерием, наставнически критикующим философских гениев всех веков и превратно понимающим как их, так и, в особенности, самого себя.

Но тем отраднее видеть и прибавить к вышесказанному, что в противоположность этим двум направлениям сохранились непредубежденный, несуетный философский интерес и серьезная любовь к *высшему познанию*. Если этот интерес хватался иногда больше за форму *непосредственного знания и чувства*, то все же это направление в высшей степени обнаруживает глубоко идущую внутреннюю потребность в разумном понимании, которое одно лишь и сообщает человеку его достоинство и потребность в котором выражается в том, что для него самого точка зрения непосредственного знания и чувства получается лишь как *результат* философского знания, и оно, следовательно, признает, по крайней мере как *условие*, то, что оно как будто отвергает.

Этому интересу к *познанию истины* я посвящаю настоящую попытку дать введение или пособие для его удовлетворения; пусть же эта цель заслужит нашему очерку благосклонный прием.

Гейдельберг, май 1817 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ.

В это, третье, издание внесены значительные исправления; в особенности, было обращено внимание на то, чтобы сделать изложение более ясным и определенным. Но так как цель этого учебника — служить руководством, то я должен был сохранить попрежнему сжатый, формальный и абстрактный стиль. И в этом издании книга также остается руководством для студентов, которые получают необходимые разъяснения лишь при *слушании лекций*.

Со времени выхода в свет второго издания появилось много отзывов о моих философских работах, которые большей частью обнаружили, что их авторы имеют мало призвания к этому делу. Такие легкомысленные возражения на произведения, которые продумывались в продолжение многих лет и были обработаны со всей серьезностью, приличествующей предмету и удовлетворяющей научным требованиям, представляют собою отнюдь не утешительное зрелище выпячивающихся из них дурных страстей: самонадеянности, заносчивости, зави-

сти, оскорбительного неуважения и т. д., и уж нечего говорить, что в них нет ничего поучительного. Цицерон в *Tuscul. Quaes.* I, II, говорит: «*Est philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisа et suspecta; ut, si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit*» («Философия довольствуется немногими судьями и намеренно избегает толпы, которой и она также подозрительна и ненавистна; тот, кто захочет хулить ее, получит одобрение народа»). — Нападки на философию тем популярнее, чем меньше в них обнаруживается разума и основательности. Мелкая отвратительная страсть легко усваивается, потому что она встречает отзыв в других людях, и невежество также охотно готово ее понимать. Иные предметы воспринимаются органами чувств или даны представлению в цельном созерцании. Все чувствуют поэтому, что необходимо, хотя бы и в ничтожной степени, знать их, чтобы быть в состоянии иметь о них свое мнение. Они, кроме того, заставляют вспомнить о требованиях здравого рассудка, ибо они даны как знакомые, ясно очерченные предметы. Но отсутствие всего этого — как знаний, так и здравого смысла — не мешает бесстрашно нападать на философию или, вернее, на какой-то фантастический пустой образ воображения, который невежество создает себе и убеждает себя в том, что это и есть философия; не имея перед собою ничего такого, что могло бы служить им руководящей нитью, невежды всецело впадают в неопределенные, пустые, и, следовательно, бессмысленные рассуждения. — В другом месте я взял на себя неприятный и бесплодный труд осветить подобного рода сотканные из страстей и невежества явления и показать их во всей неприкрытой наготе.

Недавно могло казаться, что на почве теологии и даже религиозности начнется в широких кругах более серьезное научное исследование вопросов о боге, божественных предметах и разуме. Но уже начало движения сделало тщетными эти надежды, ибо поводом для движения служило личное, и ни притязания выступающего обвинителем благочестия, ни притязания подвергающегося нападению свободного разума не поднялись на высоту самой сути дела, а еще менее они поднялись до сознания того, что для правильного выяснения дела нужно вступить на почву философии. Продиктованные личными мотивами нападки на философию, опиравшиеся на очень специальные внешние стороны религии, выступали с чудовищным притязанием на основании присвоенного ими полновластия вершить суд над отдельными лицами, отказывая им в христианском образе мыслей и тем самым клеймя их

печатью земной и вечной отверженности. *Данте* посмел в силу власти, даваемой ему вдохновением божественной поэзии, взять себе принадлежащую Петру власть над ключами и приговорил многих,—правда, уже умерших, современников, среди которых были даже папы и император, к вечным мукам ада. Одной новейшей философской системе был брошен позорящий упрек, что в ней отдельный человеческий индивидуум мнит себя богом; но то, в чем упрекают эту философскую систему, — ложный вывод из ее учения, представляется совершенно невинным по сравнению с действительно дерзостным притязанием выступать как судия мира, отказывая отдельным лицам в христианском образе мыслей и заявляя тем самым, что эти лица отвержены в глубине их души. Паролем этого полновластия служит имя *господа нашего Христа* и *заверение*, что господь обитает в сердцах этих судей. Христос говорит (Матф. 7, 20): «По плодам их узнаете их», но чрезвычайно наглое отвержение и осуждение своих ближних не есть добрый плод. Он говорит далее: «Не всякий, говорящий мне: господи, господи! войдет в царство небесное. Многие будут говорить мне в тот день: господи, господи! не во имя ли твое пророчили мы? не во имя ли твое изгоняли мы бесов? не во имя ли твое совершали мы многие дела? Тогда я им скажу: я вас еще не знаю, уходите все прочь от меня, вы — грешники». Те, которые уверяют, что лишь они одни обладают христианским образом мыслей, и требуют от других, чтобы они верили в это, пока еще не изгоняют бесов, а, наоборот, многие из них самих, подобно верующим в преворетскую пророчицу, можно сказать, даже слишком гордятся тем, что находятся в хороших отношениях со сбродом призраков и благоговеют перед ними, вместо того, чтобы изгонять эти лживые сказки противохристианского рабского суеверия. Столь же мало они оказываются способными изрекать мудрость, а совершать великие дела познания и науки, что собственно должно было бы быть их назначением и обязанностью, они уже совершенно не способны: начетничество еще не наука. Занимаясь пространным исследованием множества безразличных периферийных вопросов веры, они тем скуднее в отношении самого ядра и внутреннего содержания ее; по отношению к последнему они довольствуются именем господа нашего Христа и намеренно с презрением отказываются от разработки учения, которое является фундаментом веры христианской церкви, ибо расширение духовного, мыслящего и научного содержания служило бы помехой самомнению, субъективной гордости бездуховного, бесплодного в добрых делах, богатого лишь плохими плодами заверения, что

они обладают христианским образом мыслей, — заверения, имеющего целью присвоить этот образ мыслей исключительно себе; развитие учения не только служило бы помехой этому сомнению, но прямо запрещало бы и даже уничтожало бы его. — Священное писание вполне определенно и сознательно различает между таким духовным развитием и одной лишь верой, и это различие, согласно писанию, состоит в том, что последняя становится *истиной* только через первое. «Из тела того, кто верует в меня, говорит Христос (Иоанн 7, 38) будут изливаться *потоки живой воды*». Эти слова тотчас же разъясняются в ст. 39 в том смысле, что, однако, не вера, как таковая, в чувственно существовавшую тогда во времени личность Христа приводит к такому результату, что эта вера еще не есть истина. В следующем, 39-м ст., вера, о которой говорится в 38-м ст., определяется так, что Христос сказал это о *духе*, который *получат* верующие в него, — *получат*, так как святого духа *еще не было*, ибо еще не свершилось преображение Иисуса. Непосредственным предметом веры является еще не преобразенный образ Христа — тот образ, который тогда был чувственно наличен во времени или, если дело идет о позднейших поколениях (это — то же самое содержание), личность Христа, которую мы представляем себе в этом образе. Присутствуя среди своих учеников, Христос открыл им сам своими собственными устами свою извечную природу и извечное предназначение примирить бога с самим собою и людей с ним, средства спасения и нравственное учение, — вера учеников в него включает в себе все это откровение. Несмотря на это, их вера, которой отнюдь не недоставало сильнейшей уверенности, объявляется лишь началом и основой, служащей условием дальнейшего, чем-то еще не совершенным; те, которые так веруют, еще не обладают духом, должны еще *получить его*, самое истину, *его*, который является позднее той веры, которая ведет ко всякой истине. Наши же ревнители не идут дальше такой уверенности, не идут дальше условия. Но уверенность, сама являясь только субъективной, приносит лишь субъективный плод, приносит формально субъективный плод *заверения*, а помимо этого затем, в этом же плоде, также и плоды высокомерия, клеветы и осуждения. Наши ревнители, противно священному писанию, тверды лишь в уверенности, идущей против духа, который есть развитие познания и один только и есть истина.

Эту поверхностность научного и вообще духовного содержания благочестие разделяет с тем воззрением, которое оно непосредственно

делает предметом своего обвинения и осуждения. Рассудоч не просвещение своим формальным, абстрактным, бессодержательным мышлением опустошало религию, лишало ее всякого содержания точно так же, как благочестие, о котором мы ведем речь, опустошает религию, лишает ее всякого содержания своим сведением веры к паролю господи, господи! В этом отношении ни у одного из них нет превосходства над другим. А когда эти стороны начинают спорить друг с другом, у них не оказывается материала, содержания, в котором у них нашлись бы точки соприкосновения и благодаря которому они могли бы получить общую почву и возможность начать исследование, которое привело бы затем к познанию и истине. Просветительская теология, со своей стороны, крепко держалась своего формализма, не хотела идти дальше апелляции к *свободе совести, свободе мысли, свободе преподавания*, к разуму и науке. Такая свобода, спору нет, представляет собою категорию *бесконечного права духа* и другое, *особенное условие истины*, присоединяющееся к первому условию, к вере. Но *какие* разумные определения и законы *содержит* в себе подлинная и свободная совесть, *каково содержание* свободной веры и свободного мышления, *какое содержание* является предметом их учения, — этого материального пункта они не хотели касаться и застряли в формализме отрицания, в свободе заполнять свободу по произволу и мнению, так что само содержание есть, согласно им, нечто вообще безразличное. Просветители также потсму не могли затронуть какое-нибудь содержание, что христианское общение верующих все еще объединено и должно объединяться узами догмата, исповедания веры, общие же места и абстракции неживой рационалистической, рассудочной водицы не допускают определенного, внутри себя разработанного христианского содержания и состава догматов. Другие, напротив, гордо зывая: господи, господа! — открыто и не стесняясь отвергают завершение веры доведением ее до духа, содержания и истины.

Таким образом, хотя и было поднято много пыли, хотя было проявлено много высокомерия, враждебности и личных нападк, хотя и было высказано много пустых общих мест, все это, однако, было поражено бесплодием, во всем этом не могло быть сути дела, все это не могло повести к содержанию и познанию. Философия могла быть довольной, что она не замешана в споре; она находится вне области этих притязаний, вне области как нападок на личности, так и абстрактных общих мест, и если бы она была завле-

чена на эту почву, то ей выпали бы на долю одни лишь неприятности и невыгоды.

Так как из высшего и безусловного интереса человеческой природы выпало глубокое и богатое содержание, и религиозность, как благочестивая, так и рефлектирующая, пришла к тому, что находит свое высшее удовлетворение вне содержания, то философия сделалась случайной, субъективной потребностью. Этот интерес получил в обоего рода религиозности такой характер, — а создан этот характер единственно лишь резонирующим суждением, — что для его удовлетворения нет нужды в философии. Считается даже, и справедливо считается, что философия является помехой для новоявленного, суженного удовлетворения этого интереса. Философия, таким образом, всецело предоставлена свободной потребности субъекта. Ничто не понуждает последнего заниматься ею. Потребность в ней там, где она существует, должна, напротив, выдержать напор всякого рода заподозриваний и отсоветований. Существует лишь некая внутренняя необходимость, которая сильнее субъекта, — необходимость, которая не дает ему покоя и неустанно побуждает его дух двигаться дальше, «дабы он превозмог» и добыл устремлению разума достойное его удовлетворение. Таким образом, не поощряемое со стороны никаким авторитетом, не поощряемое даже религиозным авторитетом, объявленное, напротив, чем-то излишним, опасным, или, по крайней мере, сомнительной роскошью, занятие этой наукой тем более свободно, чем более его источником является лишь интерес к предмету и истине. Если, как говорит Аристотель, теория есть *высшее благо* и *высшее добро*, то те, которые причастны этому благу, знают, что оно им дает, знают, что они находят в нем удовлетворение нужд их духовной природы. Они могут поэтому воздерживаться от предъявления требований к другим, чтобы последние также интересовались философией, и могут их оставить при тех потребностях и тех способах, которые они находят для удовлетворения этих потребностей. Мы говорили о незваном вмешательстве в дело философии; если оно кричит тем громче, чем менее оно способно принять участие в этом деле, то основательный и глубокий интерес к ней уединен в себе и не криклив, обращаясь к вносящим. Пустые и поверхностные умы быстро решают вопросы и спешат высказать свое мнение; но кто серьезно относится к предмету, который велик сам по себе и может быть удовлетворительно постигнут только путем полного его развертывания, требующего долгого и

упорного труда, тот надолго погружается в предмет и изучает его в тиши.

Быстрая распродажа второго издания этого энциклопедического руководства, которое по вышеуказанному своему назначению не делает легким изучение философии, доставило мне удовлетворение показав мне, что оно встретило не только громко кричащее легкомыслие и пустоту, но также молчаливое, вознаграждающее участие, которого я желаю также и этому новому изданию.

Берлин, 19 сентября 1830 г.

РЕЧЬ ГЕГЕЛЯ,

произнесенная им при открытии чтений в Берлине 22 октября
1818 г.

Мм. гг. Так как я сегодня в первый раз выступаю в здешнем университете в должности преподавателя философии, к которой призвала меня милость его величества короля, то позвольте мне предпослать своим чтениям заявление, что я считаю для себя особенно желательным и пр ятным вступить на более обширное поле академической деятельности именно в настоящий момент и именно здесь. Что касается момента, то, повидимому, в настоящее время наступили обстоятельства, позволяющие философии снова надеяться на внимание и любовь, и эта почти замолкнувшая наука теперь получает возможность вновь возвысить свой голос. Ибо еще недавно, с одной стороны, тяжелые времена заставляли придавать слишком большое значение мелким интересам повседневной жизни, а, с другой стороны, высокие интересы действительности, интерес и борьба, ставившие себе целью прежде всего восстановить и спасти политическую целостность народной жизни и государства, в столь большой мере поглощали все способности духа, силы всех сословий, равно как и все внешние средства, что внутренняя жизнь духа не могла обрести спокойствия. Всемирный дух, столь занятый действительностью и отвлекаемый внешними событиями, не мог обратиться внутрь, к самому себе, и наслаждаться собою на своей подлинной родной почве. Но теперь, когда поставлена преграда этому потоку действительности и когда немецкий народ спас свою национальность, основу всякой живой жизни, наступила пора, когда, на-ряду с областью действительного мира, может самостоятельно расцвести в государстве также и свободное царство мысли. В настоящее время, когда дух в столь большой мере обнаружил свое могущество, он вполне явственно показал, что лишь идеи и согласующееся с идеями может сохранить существо-

вание, что все требующее себе признания обязательно должно оправдать себя перед разумением и мыслью. И, в особенности, то государство, которое приняло меня теперь, обязано своему духовному перевесу тем, что оно приобрело вес в области действительности и политики и поставило себя в отношении могущества и независимости наравне с такими государствами, которые превосходили его по своим внешним средствам. Здесь развитие и процветание наук составляет один из существенных моментов в жизни самого государства. В здешнем университете, в этом центральном университете страны, должна также найти свое истинное место и пользоваться наибольшим попечением та наука, которая образует центр всей духовной культуры, всех наук и всякой истины, т. е. философия. — Однако недостаточно указать вообще, что духовная жизнь составляет один из основных элементов в существовании нашего государства, — мы должны, кроме того, сказать, что здесь получила свое более высокое начало та великая борьба, которую народ в единении со своим государем вел за свою независимость, за уничтожение чужой бездушной тирании и за душевную свободу. Эта борьба была делом нравственной мощи духа, который, почувствовав свою силу, поднял свой стяг и сделал это свое чувство силой действительности. Мы должны признать неопценимым благом то, что наше поколение жило и действовало, воодушевленное этим чувством, — чувством, в котором концентрировались все правовые, нравственные и религиозные силы. В таком глубоком и всеобъемлющем действии дух возвышается до своего достоинства, житейская пошлость и пустые интересы терпят крушение, поверхностность усмотрения и мнений явственно обнажается и сама собою исчезает. Эта овладевшая вообще душою глубокая серьезность образует также и подлинную почву философии. Погруженность в повседневные заботы и интересы, с одной стороны, и тщеславное самодовольство мнений — с другой, — вот что враждебно философии. В душе, которой овладело последнее, не остается места для разума, который ищет не своего, а истинного. Тщеславие должно испариться и превратиться в ничто, когда для человека становится необходимостью добиваться существенного содержания, когда он дошел до того, что лишь такое содержание имеет для него значение. Подобное существенное содержание составляло предмет стремлений нашего времени и мы видели образование того зерна, дальнейшее развитие которого во всех отношениях, — в политическом, нравственном, религиозном, научном, — вверено нашему поколению.

Наше призвание и наше дело состоят в том, чтобы работать над философским развитием той существенной основы, которая проявилась с новой свежестью и новой силой в недавнее время. Ее обновление оказавшее ближайшим образом свое влияние в политической действительности, продолжает теперь далее проявляться в более серьезном отношении к нравственным и религиозным задачам и вообще, в требовании основательности и дельности, предъявляемом ко всем жизненным отношениям. Самая серьезная потребность есть потребность познания истины. Эта потребность, которая составляет отличие духовной природы от природы лишь чувствующей и наслаждающейся, образует именно поэтому глубочайшую сущность духа, она в себе, т. е. потенциально, составляет всеобщую потребность. Частью эту потребность сильнее пробудила серьезность, отличающая наше время, частью же эта потребность составляет отличительную черту немецкого духа. Что касается превосходства немцев в разработке философии, то состояние этой дисциплины и значение названия «философия» у других народов показывает, что название, правда, у них еще сохранилось, но это название получило другой смысл и самый предмет захирел и исчез, так что от него едва осталось воспоминание или смутное представление. Философия нашла себе убежище в Германии и живет только в ней. Нам вверено сохранение этого священного светоча, и мы должны оберегать его, питать его и заботиться о том, чтобы не утасло и не погибло самое высокое, чем может обладать человек, — самосознание своей сущности. Однако и в самой Германии до начала ее возрождения мысль стала столь плоской, что она считала доказанным и уверяла, что познание истины невозможно, что бог, сущность мира и духа непостижимы и непонятны; что дух должен остановиться на религии, а религия должна остановиться на вере, чувстве и чаянии без разумного знания. Представители этой плоской философии утверждали, что мы не можем познать природы абсолютного, природы бога и того, что есть истинного и абсолютного в природе и в духе, а частью можем познавать лишь отрицательное, лишь то, что ничто истинное не доступно познанию (пользуется же преимуществом быть доступным познанию одно лишь ложное, временное и преходящее), частью же мы можем познавать лишь внешнее, — следовательно, все то, что, собственно говоря, и представляет собою ложное, временное и преходящее, — именно исторические, случайные обстоятельства, при которых появилось это мнимое познание. К такому познанию следует и относиться чисто исто-

рически и подвергать его с внешних сторон ученому критическому разбору, ибо к его внутреннему содержанию не может быть серьезного отношения. Представители этой точки зрения пошли так же далеко, как Пилат, римский проконсул, который, услышав из уст Христа слово *истина*, ответил вопросом: что есть истина? — вопросом, имевшим тот смысл, что он, Пилат, решил эту проблему и знает, что не существует познания истины. Таким образом то, что искони считалось наиболее недостойным и презренным, отказ от познания истины, возведено нашим временем в высший триумф духа. Сначала, при своем возникновении, отчаяние в силах разума еще сопровождалось печалью и скорбью, но вскоре нравственное и религиозное легкомыслие, к которому присоединилось поверхностное и плоское знание, называвшее себя просвещением, открыто и спокойно признало бессилие разума и высокомерно возгордилось совершенным забвением самых высоких интересов духа. Наконец, так называемая критическая философия дала этому неведению вечного и божественного возможность придерживаться своей позиции с чистой совестью, так как эта философия уверяет, будто ей удалось *доказать*, что мы ничего не можем знать относительно вечного и божественного. Это мнимое познание даже дерзнуло присвоить себе название философии, и ничего не могло быть желаннее для поверхностных умов и характеров, ничто не было столь охотно принято ими, как это учение о незнании, благодаря которому их собственная поверхностность и пустота оказывались чем-то превосходным, желанною целью и результатом всех интеллектуальных усилий. Что мы не знаем истины и что нам дано знать одни случайные и преходящие, т. е. *ничтожные*, явления, — вот то *ничтожное* учение, которое делало и делает наиболее шума и которое господствует теперь в философии. Можно сказать, что с тех пор, как философия начала развиваться в Германии, она никогда еще не находилась в столь печальном положении, ибо никогда еще такое воззрение, такое отречение от разумного познания не достигало столь широкого распространения, и не обнаруживало столь громадных притязаний. Это воззрение составляет наследие предшествующей эпохи и находится в разительном противоречии со здоровым, вновь возникшим субстанциальным духом нашего времени. Эту зарю нового здорового духа я приветствую, ее я призываю и я делаю дело этого нового духа, утверждая, что философия должна обладать содержанием, и развивая перед вами это содержание. Главным же образом я обращаюсь с этим призывом к юношеству, ибо юность есть та счастливая пора жизни,

когда человек еще не находится в плену у системы ограниченных целей, ставимых перед ним внешними нуждами, когда он способен свободно отдаваться бескорыстным научным занятиям и когда, наконец, он еще не подпал под влияние отрицательного духа суетности, бессодержательности чисто критических исследований. Здоровое еще сердце дерзает желать истины, а философия живет в царстве истины, строит его, и, занимаясь ее изучением, мы становимся причастны этому царству. Все что есть истинного, великого и божественного в жизни, становится таковым через *идею*, и цель философии состоит в том, чтобы постигнуть идею в ее истинном образе и всеобщности. Природа связана тем ограничением, что она может осуществлять разум только с необходимостью; но царство духа есть царство свободы. Все, что объединяет человеческую жизнь, что обладает ценностью и признается таковой, имеет духовную природу, и это царство духа существует только посредством осознания истины и права, посредством постижения идей.

Я смею желать и надеяться, что мне удастся приобрести и заслужить ваше доверие на том пути, на который мы вступаем. Пока я могу требовать от вас только того, чтобы вы принесли с собою доверие к науке, веру в разум, доверие к самим себе и веру в самих себя. Дерзновение искания истины, вера в могущество разума есть первое условие философских занятий. Человек должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысочайшего. Какого высокого мнения мы ни были бы о величии и могуществе духа, оно все же будет недостаточно высоким. Скрытая сущность вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими.

ВВЕДЕНИЕ.

§ 1.

Философия лишена того преимущества, которым обладают другие науки. Она не может исходить из *предпосылки*, что ее *предметы* непосредственно признаны представлением и что ее *метод* познания в отношении исходного пункта и дальнейшего развития заранее определен. Предметы, которые она изучает, правда, те же, что и предметы, трактуемые религией. Философия и религия имеют своим предметом *истину* и именно истину в высшем смысле этого слова, — в том смысле, что *бог*, и только он *один*, есть истина. Обе далее занимаются областью конечного, *природою* и *человеческим духом*, и их отношением друг к другу и к богу, как к их истине. Философия может, следовательно, предполагать *знакомство* с ее предметами, и она даже *должна* предполагать его, так же как и интерес к ее предметам, хотя бы уже по одному тому, что сознание по времени составляет себе *представления* о предметах раньше, чем их *понятия*, и, только проходя *через* представления и обращая на них свою деятельность, *мыслящий* дух возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятий.

Но, когда приступают к мыслящему рассмотрению предметов, то вскоре обнаруживается, что оно содержит в себе требование показать *необходимость* своего содержания и *доказать* как самое бытие, так и определения своих предметов. Таким образом оказывается, что того первоначального знакомства с этими предметами, какое дают представления, недостаточно, и не должно делать или допускать никаких бездоказательных *предположений* или *утверждений*. Вместе с этим, однако, обнаруживается затруднение, которое состоит в том, что философия должна ведь с чего-то *начать*, между тем как всякое начало, будучи *непосредственным*, допускает некое предположение, или, вернее, уже само по себе есть такое предположение.

§ 2.

Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов. Но если верно, — а это, конечно, верно, — что *человек* отличается от *животных* мышлением, то все человеческое таково только потому, что оно произведено мышлением. Так как, однако, философия составляет своеобразный способ мышления, такой способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и познанием посредством понятий, то философское мышление также *отличается* и от того мышления, которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность, хотя оно и тождественно с ним, так как *в себе* существует только *одно* мышление. Это различие связано с тем, что содержание человеческого сознания, имеющее своим основанием мышление, *выступает* сначала не в *форме мысли*, а в форме чувства, созерцания, представления — в *формах*, которые должно отличать от мышления как *формы*.

Примечание. Согласно укоренившемуся с давних пор положению, превратившемуся в трюизм, человек отличается от животного мышлением; это положение может казаться тривиальным, но вместе с тем должно также казаться удивительным и то, что приходится напоминать о таком старинном убеждении. А между тем приходится признать это необходимым ввиду предрассудка нашего времени, который до такой степени отделяет друг от друга *чувство* и *мысль*, что признает их противоположными и даже враждебными друг другу, и полагает поэтому, будто чувство, и в особенности религиозное чувство, оскверняется, искажается и, пожалуй, даже уничтожается мышлением, и будто религия и религиозность по существу вовсе не коренятся и не пребывают в мышлении. При таком разделении забывают, что только человек способен обладать религией и что животные не обладают религией точно так же, как не обладают они и правом и моральностью.

Когда отделяют религию от мышления, обыкновенно имеют в виду мышление, которое можно назвать *размышлением*, — имеют в виду *рефлектирующее* мышление, имеющее своим *содержанием* и доводящее до сознания *мысли* как таковые. Невнимание к этому касающемуся мышления различию, незнание этого различия, которое точно указывается в философии, порождает самые грубые представления о последней и навлекает на нее самые дикие упреки. Так как только человек обладает религией, правом и нравственностью и так как он

обладает ими только потому, что он — существо мыслящее, то все содержание права, религии и нравственности — будь это содержание дано чувством, верованием или представлением — произошло не без участия мышления; деятельность и продукты мышления *содержатся и даны* в них. Но одно дело — иметь такие *определяемые и проникнутые* мышлением чувства и представления, и другое — иметь *мысли о таких чувствах и представлениях*. Порожденные *размышлением* мысли об этих способах сознания составляют рефлексию, резонирование и т. п., а также и философию.

Это часто приводило к господству ошибочного утверждения, будто такое *размышление* есть необходимое условие и даже единственный путь, идя по которому мы достигаем представления о вечном и истинном. Так, например, *метафизические доказательства бытия божия* (ныне уже *отошедшие в прошлое*) выдавались за нечто такое, знание чего и убеждение в чем единственно только и приводит к вере и убеждению в бытии бога. Подобным же утверждением было бы сказать, будто нам нельзя есть, прежде чем мы не узнаем химические, ботанические и зоологические определения пищи, и что мы должны ждать с пищеварением до тех пор, пока не окончено изучение анатомии и физиологии. Если бы это было так, то полезность этих наук в их области, как и философии в своей, сильно возросла бы и даже достигла бы с тепени абсолютной и всеобщей необходимости, однако, вместо того, чтобы быть необходимыми, эти науки в таком случае скорее вовсе не существовали бы.

§ 3.

Содержание, наполняющее наше сознание, какого бы рода оно ни было, составляет *определенность* чувств, созерцаний, образов, представлений, целей, обязанностей и т. д., а также мыслей и понятий. Чувство, созерцание, образ и т. д. являются поэтому *формами* такого содержания, которое *остается одним и тем же*, будет ли оно чувствуемо, созерцаемо, представляемо или желаемо, будет ли оно *только* чувствуемо, без примеси мысли, или чувствуемо, созерцаемо и т. д. с примесью мыслей, или, наконец, *только* мыслимо. В любой из этих форм или в смешении нескольких таких форм содержание составляет *предмет* сознания. Но когда содержание делается предметом сознания, *определенности этих форм* проникают также и в содержание, так что соответственно каждой из этих форм возникает, по видимому, особый предмет и то, что само по себе тождественно, может казаться различным.

Примечание. Так как определенности чувства, созерцания, желаний, воли и т. д., поскольку мы их *знаем*, называются вообще *представлениями*, то можно в общем сказать, что философия замещает представления *мыслями, категориями*, или, говоря еще точнее, *понятиями*. Представления можно вообще рассматривать как *метафоры* мыслей и понятий. Но обладая представлениями, мы еще не знаем их значения для мышления, еще не знаем лежащих в их основании мыслей и понятий. И, наоборот, не одно и то же — иметь мысли и понятия и знать, какие представления, созерцания, чувства соответствуют им. — С этим связано отчасти то, что называют *непонятностью* философии. Трудность состоит, с одной стороны, в неспособности — а эта неспособность есть, в сущности, только *отсутствии привычки* — мыслить абстрактно, т. е. фиксировать чистые мысли и двигаться в них. В нашем обычном сознании мысли соединены с привычным чувственным и духовным материалом; в размышлении же, рефлексии и рассуждении мы *примешиваем* чувства, созерцания, представления к мыслям (в каждом суждении, хотя бы его содержание и было совершенно чувственно, уже имеются налицо категории, так, например, в суждении: этот лист — зеленый, примешаны категории *бытия, единичности*). Но совершенно другое — делать предметом самые мысли, без примеси других элементов. Другой причиной непонятности философии является нетерпеливое желание иметь перед собою в виде представления то, что имеется в сознании как мысль и понятие. Часто мы встречаем выражение: неизвестно, что нужно *мыслить* под данным понятием; но при этом не нужно мыслить ничего другого, кроме самого понятия. Смысл данного выражения состоит, однако, в тоске по уже *знакомому, привычному представлению*: у сознания имеется такое ощущение, как будто вместе с формой представления у него отняли почву, на которой оно раньше твердо и уверенно стояло; перенесенное в чистую область понятий, сознание не знает, в каком мире оно живет. *Наиболее понятными* находят, поэтому, писателей, проповедников, ораторов и т. д., излагающих своим читателям или слушателям вещи, которые последние наперед знают уже наизусть, которые им привычны и *сами собою понятны*.

§ 4.

По отношению к нашему обыденному сознанию философия должна прежде всего доказать, что существует *потребность* в ее *своеобразном способе познания*, или даже должна пробудить такую потребность. Но

по отношению к предметам религии, по отношению к *истине* вообще, она должна показать, что она сама *способна* их познать. По отношению же к обнаруживающемуся *отлично* ее от *религиозных* представлений, она должна *оправдать* свои отступающие от последних определения.

§ 5.

Для предварительного пояснения вышеуказанного различия и связанного с последним положения, что истинное *содержание* нашего сознания, при превращении его в форму мысли и понятия, *сохраняется* и даже, собственно говоря, впервые выставляется в своем настоящем свете, — для такого предварительного пояснения можно напомнить читателю о другом *давнем убеждении*, гласящем, что для познания того, что есть *истинного* в предметах и событиях, а также в чувствах, созерцаниях, мнениях, представлениях и т. п., требуется *размышление*. Но размышление во всяком случае превращает чувства, представления и т. п. в *мысли*.

Примечание. Так как в философии именно *мышление* является своеобразной *формой* ее деятельности, а всякий человек от природы способен мыслить, то как следствие отвлечения, опускающего указанное в § 3 различие, происходит как раз противоположное тому, что, как мы упомянули выше, часто составляет предмет жалоб на *непонятность* философии. Эта наука претерпевает часто такое пренебрежение, что даже те, которые не занимались ею, воображают, что без всякого изучения они *понимают* как обстоит дело с философией, и что, получив обыкновенное образование и опираясь, в особенности, на религиозное чувство, они могут походя философствовать и судить о философии. Относительно других наук считается, что требуется изучение для того, чтобы знать их, и что лишь такое знание дает право судить о них. Соглашаются также, что для того, чтобы изготсвить башмак, нужно изучить сапожное дело и упражняться в нем, хотя каждый человек имеет в своей ноге мерку для этого, имеет руки и благодаря им требуемую для данного дела природную ловкость. Только для философствования не требуется такого рода изучения и труда. Это удобное мнение нашло себе в новейшее время подтверждение в учении о непосредственном знании, — знании посредством созерцания.

§ 6.

С другой стороны, столь же важно, чтобы философия уразумела, что ее содержание есть не что иное, как то содержание, которое первоначально порождено и ныне еще порождается в области живого духа,

образуя *мир*, внешний и внутренний мир сознания, — иначе говоря, что ее содержанием служит *действительность*. Ближайшее сознание этого содержания мы называем *опытом*. Вдумчивое рассмотрение мира уже различает между тем, что в обширном царстве внешнего и внутреннего наличного бытия представляет собою лишь преходящее и незначительное *явление*, и тем, что внутри себя поистине заслуживает название *действительности*. Так как философия отличается лишь по форме от других видов осознания этого содержания, то необходимо, чтобы она согласовалась с действительностью и опытом. Можно даже видеть в этом согласии, по крайней мере, внешний пробный камень истинности философского учения, и точно так же следует рассматривать как высшую цель науки порождаемое посредством сознания этого согласия примирение самосознательного разума с *сущим* разумом, с действительностью.

Примечание. В предисловии к моей «Философии права», стр. XIX, имеются следующие положения:

*Что разумно, то действительно,
и что действительно, то разумно.*

Эти простые положения многим показались странными и подверглись нападкам даже со стороны тех, кто считает бесспорной свою осведомленность в философии и, уже само собою разумеется, также и в религии. Ссылаться в этом отношении на религию излишне, так как ее учение о божественном миродержавии вполне определенно высказывает эти положения. Что же касается философского их смысла, то мы имели бы право предполагать, что критики настолько образованы, чтобы знать не только то, что бог действителен, что он есть наиболее действительнейшее, что он один только истинно действителен, но, в отношении формальной стороны этих положений, также и то, что существование представляет собой частью *явление* и лишь частью действительность. В повседневной жизни называют *действительностью* всякую причуду, заблуждение, зло и тому подобное, равно как и всякое существование, как бы оно ни было превратно и преходяще. Но человек, обладающий хотя бы обыденным чувством языка, не согласится с тем, что случайное существование заслуживает громкого названия действительного; случайное есть существование, обладающее не большей ценностью, чем *возможное*, которое одинаково могло бы и *быть* и *не быть*.

А если я говорил о действительности, то критики сами должны были бы подумать, в каком смысле я употребляю это выражение, так как я в подробно написанной *«Логике»* рассматриваю также и действительность и отличаю ее не только от случайного, которое ведь тоже обладает существованием, но также далее и от наличного бытия, существования и других определений.

Против *действительности разумного* восстает уже то представление, что идеи, идеалы суть только химеры и что философия есть система таких пустых вымыслов; против него равным образом восстает обратное представление, что идеи и идеалы суть нечто слишком высокое для того, чтобы обладать действительностью, или же так же нечто слишком слабое для того, чтобы добыть себе таковую. Но охотнее всего отделяет действительность от идеи рассудок, который грезы своих абстракций принимает за нечто истинное и гордится *долженствованием*, которое он особенно охотно предписывает также и в области политики, как будто мир только и ждал его, чтобы узнать, каковым он *должен* быть, но каким он не является; ибо если бы мир был таковым, каковым он должен быть, то куда делось бы скороспелое умствование выдвигаемого рассудком *долженствования*? Когда рассудок направляется со своим *долженствованием* против тривиальных внешних и преходящих предметов, учреждений, состояний и т. д., которые, пожалуй, и могут иметь относительно большое значение, но лишь для определенного времени и для известных кругов, то он может оказаться правым и находить в таком случае много такого, что не согласуется со всеобщими правильными определениями; у кого не хватит ума, чтобы заметить вокруг себя много такого, что на деле не таково, каким оно должно быть?

Но эта мудрость неправа, воображая, что, занимаясь такими предметами и их *долженствованием*, она находится в области интересов философской науки. Последняя занимается лишь идеей, которая не столь бессильна, чтобы только *долженствовать*, а не действительно быть, — занимается, следовательно, такой действительностью, в которой эти предметы, учреждения, состояния и т. д. образуют лишь поверхность, внешнюю сторону.

§ 7.

Так как *размышление* прежде всего содержит в себе вообще принцип (мы употребляем здесь это слово также и в смысле начала) философии и снова расцвело в своей *самостоятельности* в новое время

(после лютеровской реформации), причем с самого начала не остановилось, как некогда первые философские попытки греков, на отвлеченностях, а набросилось вместе с тем на кажущийся неизмеримым материал мира явлений, то *философией* стали называть всякое знание, предметом которого является познание устойчивой меры и *всеобщего* в море эмпирических единичностей, изучение *необходимости, закона* в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей, следовательно, знание, которое черпает, вместе с тем, свое *содержание* в *собственном* созерцании и восприятии внешнего и внутреннего, в *предлежащей* природе, равно как и в *предлежащем* духе, или в человеческом сердце.

Примечание. Принцип *опыта* содержит в себе бесконечно важное положение, что для принятия и признания какого-нибудь содержания требуется, чтобы человек сам участвовал *в этом*, или, говоря более определенно, требуется, чтобы он находил такое содержание согласующимся и соединенным с его *собственной уверенностью в себе*; он должен сам принимать и признавать содержание опыта, либо только своими внешними чувствами, либо также и своим глубочайшим духом, своим *существенным самосознанием*.

Этот принцип представляет собою то же самое, что в настоящее время получило название веры, непосредственного знания, внешнего и, в особенности, *собственного* внутреннего откровения.

Те науки, которые таким образом благодаря их исходному пункту получили название *философии*, мы называем *эмпирическими науками*. Но существенной их целью и существенным их результатом являются *законы, всеобщие положения, теория, мысли* о существующем. Так, например, *Ньютон* свою физику назвал философией природы, а *Гуго Гроций*, на основании сопоставления поведения народов в отношении друг друга и с помощью обычного рассуждения, создал теорию, которая получила название философии международного государственного права. — У англичан название философии еще и по настоящее время сохранило этот смысл, и Ньютона продолжают там прославлять как великого философа. Даже в *прейскурантах* изготовителей инструментов, те из инструментов, которые не вносятся в особую рубрику магнитических или электрических аппаратов, термометры, барометры и т. д. называются *философскими инструментами*. Мы должны, конечно, заметить по этому поводу, что не соединение дерева, железа и т. д., а единственно лишь *мысливание* должно

называться инструментом философии *). В особенности называют также философией политическую экономию — науку, обязанную своим возникновением новому времени. Мы обыкновенно ее называем наукой о *рациональном* государственном хозяйстве **).

§ 8.

Как ни удовлетворительно это познание в своей области, все же оказывается, *во-первых*, что существует еще другой круг *предметов*, которые не входят в его область, — *свобода, дух, бог*. Их нельзя найти на почве этого познания не потому, что они не принадлежат области опыта; они, правда, не испытываются чувственно, но все, что вообще находится в сознании, — это даже тавтологическое положение — испытывается; этих предметов нельзя найти в области опытного познания, потому что эти предметы по своему *содержанию* сразу выступают как бесконечные.

*) Издаваемый Томсоном журнал также носит название: «*Анналы философии или химии, минералогии, механики, естественной истории, сельского хозяйства и искусства*». Из этого перечисления читатель может сам составить себе представление, какие предметы называются здесь *философскими*. — Среди объявлений о вновь выпшедших книгах я недавно наткнулся в одной английской газете на следующее заглавие: «*The Art of Preserving the Hair, on Philosophical Principles, nearly printed in post. 8, price 7 sh.*». Под *философскими* принципами сохранения волос разумелись, вероятно, химические, физиологические и т. п. принципы.

**) Английские государственные люди даже в публичных речах часто употребляют выражение: *философские* начала для обозначения всеобщих политико-экономических принципов. В заседании парламента 1825 года 2 февраля в дебатах об ответном адресе на тронную речь *Брум* выразился следующим образом: «Достоинные государственного человека и *философские* начала свободой торговли, — ибо нет сомнения, что эти начала философские, — с принятием которых его величество поздравлял парламент» и пр. — Но не один этот член оппозиции говорил таким образом. На ежегодном банкете, устроенном в том же месяце обществом морской торговли под председательством первого министра, графа Ливерпуля, рядом с которым сидели государственный секретарь Каннинг и генерал-казначей армии сэр Чарльз Лонг, отвечая на тост за его здоровье, государственный секретарь Каннинг сказал: «Недавно началось новый период, когда министры могут предлагать к управлению этой страной мудрые правила *глубокой философии*». Как бы ни отличалась английская философия от немецкой, но когда в других местах это слово употребляется, как насмешливое прозвище или как нечто ругательное, все же отрадно видеть, что ему еще воздается дань уважения государственными людьми Англии.

Примечание. Есть старое положение, которое ошибочно приписывается *Аристотелю* в том смысле, будто оно выражает точку зрения его философии. Это положение гласит: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*—нет ничего в мышлении, чего не было бы прежде в чувстве, в опыте. Если спекулятивная философия не хотела согласиться с этим, то это должно быть признано недоразумением. Но она утверждала также и обратное положение: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*, в том совершенно общем смысле, что *νοῦς* и, в более глубоком определении, *дух* есть причина мира, и далее (см. § 2), что правовое, нравственное, религиозное чувство есть чувство и, следовательно, опытное переживание такого содержания, которое имеет свой корень и свое пребывание только в мышлении.

§ 9.

Субъективный разум, *во-вторых*, требует, дальнейшего удовлетворения *относительно формы* знания; эта форма есть *необходимость* вообще (см. § 1). Однако, с одной стороны, в опытном познании содержащееся в нем *всеобщее*, род и т. п., носит характер чего-то самого по себе неопределенного, самого по себе не связанного с *особенным*, а, напротив, всеобщее и особенное внешни и случайны по отношению друг к другу, равно как и связанные друг с другом особенные предметы, взятые сами по себе, выступают также как внешние друг другу и случайные. С другой стороны, это познание всегда начинается с *непосредственности, преднайденного, предпосылок*. В обоих отношениях здесь не находит своего удовлетворения форма необходимости. Размышление, поскольку оно направлено на то, чтобы удовлетворить эту потребность, есть философское мышление в собственном значении этого слова, *спекулятивное мышление*. В качестве размышления, которое, хотя и имеет *общее* с размышлением первого рода, все же и *отлично* от него, оно, кроме общих им обоим форм, имеет также и *ему лишь свойственные формы*, которые все сводятся к форме *понятия*.

Примечание. Отсюда видно отношение спекулятивной науки к другим наукам. Она не отбрасывает в сторону эмпирического содержания последних, а признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием: она также признает всеобщее в этих науках, законы, роды и т. д., но она вводит в эти категории другие категории и удерживает их. Различие, таким образом, состоит лишь в этом изменении категорий. Спекулятивная логика содержит в себе

предшествовавшую логику и метафизику, сохраняет те же самые формы мысли, законы и предметы, но вместе с тем развивает их дальше и преобразовывает их с помощью новых категорий.

Нужно различать между *понятием* в спекулятивном смысле и тем, что обыкновенно называют понятием. Тысячи и тысячи раз повторявшееся и превратившееся в предрассудок утверждение, что бесконечное не может быть постигнуто посредством понятия, имеет в виду понятие в последнем, одностороннем смысле.

§ 10.

Это философское мышление само нуждается в том, чтобы была понята его необходимость и оправдана его способность познавать абсолютные предметы. Но такое понимание и оправдание есть само по себе философское познание и поэтому может иметь место лишь *внутри* философии. *Предварительное* объяснение, следовательно, было бы не философским и не могло бы быть ничем иным, как рядом предпосылок, заверений и рассуждений, т. е. случайных утверждений, которым с таким же правом и одинаково бездоказательно можно было бы противопоставить противоположные положения.

Примечание. Одна из главных точек зрения *критической* философии состоит в том, что, прежде чем приступить к познанию бога, сущности вещей и т. д., должно подвергнуть исследованию самую *способность познания*, чтобы убедиться, может ли она нам дать познание этих предметов, следует де познакомиться с *инструментом* раньше, чем предпринимать работу, которая должна быть выполнена посредством него; если этот инструмент неудовлетворителен, то будет напрасен потраченный труд. — Эта мысль казалась такой *убедительной*, что она вызвала величайшее восхищение и все с нею соглашались, так что познание, отвлекшись от своего интереса к *предметам* и перестав заниматься ими, обратилось к самому себе, к формальной стороне. Если, однако, не обманывать себя словами, то легко увидеть, что в то время как другие инструменты могут быть исследованы и оценены иным способом, чем посредством выполнения той работы, для которой они предназначены, исследование познания возможно только в *процессе познания* и рассмотреть так называемый инструмент знания значит не что иное, как познавать его. Но желать познавать до того, как познаем, так же несуразно, как

мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться *плавать прежде, чем броситься в воду*.

Рейнгольд, понявший путаницу, которою страдает такое предпрятие, предложил во избежание этого затруднения предварительно начать *гипотетическим и проблематическим* философствованием и неизвестно каким образом продолжать так философствовать до тех пор, пока не окажется, что достигнута *первоистина*. При ближайшем рассмотрении этот путь сводится к обычному методу, а именно к анализу эмпирической основы или предварительного допущения, которому придана форма определения. Нельзя не признать правильным, что обычный ход исследования, основанный на предпосылках и временных допущениях, гипотетичен и проблематичен, но это правильное понимание не меняет природы метода, а лишь сразу обнаруживает его недостаточность.

§ 11.

Потребность в философии можно ближе определить следующим образом: дух, который, в качестве чувствующего и созерцающего, имеет своим предметом чувственное, в качестве обладающего воображением — образы, в качестве воли — цели и т. д., *в противоположность этим формам* своего существования и своим предметам или просто в *отличие* от них, доставляет удовлетворение также своей высшей внутренней сущности, *мышлению*, и делает последнее своим предметом. Таким образом он приходит к *самому себе* в глубочайшем смысле этого слова, ибо его принцип, его чистую, лишенную примесей, самость составляет мышление. Но, делая это свое дело, мышление запутывается в противоречиях, т. е. теряет себя в неподвижной нетождественности мысли и, таким образом, не доходит до самого себя, а, наоборот, остается в плену у своей противоположности. Высшая потребность духа обращается против этого результата мышления, остающегося лишь рассудочным, и эта высшая потребность основана на том, что мышление не отрекается от себя, а остается верным себе также и в этой сознательной утрате своего у-себя-бытия, «*дабы оно превозмогло и победило*», в самом себе осуществляет разрешение своих собственных противоречий.

Примечание. Уразумение того, что диалектика составляет природу самого мышления, что в качестве рассудка оно должно впадать в отрицание самого себя, в противоречие, — уразумение этого составляет одну из главных сторон логики. Мышление, потеряв надежду своими *собственными* силами разрешить про-

тиворечие, в которое оно само себя поставило, возвращается к тем разрешениям и успокоениям, которые дух получил в других своих формах. Мышление при этом, однако, вовсе не должно было бы впасть в *мизологию*, образчик которой уже имел перед собой *Платон*; оно не должно было бы относиться полемически к самому себе, как это делает так называемое *непосредственное знание*, утверждающее, что оно есть *единственная* форма сознания истины.

§ 12.

Возникшая из вышеуказанной потребности философия имеет своим *исходным пунктом опыт*, непосредственное и рассуждающее сознание. Возбужденное опытом, как неким раздражителем, мышление ведет себя в дальнейшем так, что *поднимается выше* естественного, чувственного и рассуждающего сознания, поднимается в свою собственную, чистую, лишенную примесей стихию и ставит себя, таким образом, сначала в отчужденное, *отрицательное отношение* к этому своему исходному пункту. Оно сначала находит свое удовлетворение в себе, в идее *всеобщей* сущности этих явлений; эта идея (абсолют, бог) может быть более или менее абстрактной. Опытные науки, со своей стороны, далее служат стимулом к преодолению той *формы*, в которой богатство их содержания предлагается в качестве лишь непосредственного и преднайденного, поставленного *друг возле друга* и, значит, вообще *случайного* многообразия, и к возведению этого содержания в необходимость. Этот стимул вырывает мышление из указанной всеобщности и лишь *в себе* испытываемого удовлетворения и заставляет его вступить на путь *развития из самого себя*. Это развитие есть, с одной стороны, лишь восприятие содержания и его предлагаемых определений, с другой стороны, вместе с тем, оно сообщает этому содержанию идущую в направлении, указанном в начале мышления, свободную форму развития мысли, определяемой лишь необходимостью самого предмета.

Примечание. Об отношении в сознании между *непосредственностью* и *опосредствованием* нам придется говорить ниже особо и более подробно. Здесь мы должны лишь предварительно обратить внимание на то, что, хотя эти два момента *выступают* как различные друг от друга, все же ни один из них не может отсутствовать, и они находятся друг с другом в *неразрывной* связи. — Так, например, знание о боге, как и вообще о всем *сверхчувственном*, представляет собою по

существо своему *возвышению* над чувственным ощущением или созерцанием; оно представляет собою поэтому *отрицательное* отношение к этому своему исходному пункту, но в этом же отрицательном отношении заключается и *опосредствование*. Ибо опосредствование есть некое начало и переход к некоему второму, так что это второе имеется лишь постольку, поскольку к нему пришли от другого по отношению к нему. Но знание о божестве от этого не становится менее самостоятельным в отношении эмпирической стороны, и, даже больше того: именно посредством этого отрицания и восхождения оно и сообщает себе свою самостоятельность. — Если опосредствование превращать в обусловленность и односторонне подчеркивать ее, то можно сказать, что философия обязана своим первым возникновением опыту (*апостериорному*), но этим, собственно говоря, не много сказано, ибо на самом деле мышление есть по существу своему отрицание непосредственно данного. Точно так же можно сказать, что процесс еды обязан своим возникновением пищевым продуктам, ибо без них мы не могли бы есть. Еда, разумеется, в этом отношении оказывается неблагоприятной, ибо она есть поглощение того, чему она обязана своим собственным существованием. В этом смысле мышление не в меньшей степени неблагоприятно.

Но подлинная, рефлексированная внутри себя и поэтому опосредствованная внутри себя *непосредственность* мышления (*априорное*) есть *всеобщность*, его у-себя-бытие вообще; в ней мышление удовлетворено внутри себя и постольку ему присуще равнодушие к *обособлению*, а вместе с тем также и равнодушие к своему развитию. Подобно этому и религия, все равно, будет ли она более или менее развита, достигает ли она высоты научного сознания или остается на ступени наивной веры и сердца, обладает одинаково интенсивным характером, доставляет одинаковое удовлетворение и блаженство. Если мышление останавливается на *всеобщности* идей, как это необходимо происходит в первых философских учениях (например, в *бытии* элеатской школы, в гераклитовском *становлении* и т. п.), то его справедливо упрекают в *формализме*. Может случиться, что и в более развитом философском учении формулируются лишь абстрактные учения и определения, например, что в абсолюте все едино, тождество субъективного и объективного, и при рассмотрении особенного лишь повторяются эти положения. Относительно первой абстрактной всеобщности мышления правильно и основательно сказать, что философия обязана своим *развитием*

опыту. Эмпирические науки, с одной стороны, не останавливаются на восприятии *единичных* явлений, а, идя навстречу философии, при помощи мысли обрабатывают материал: отыскивая всеобщие определения, роды и законы, они готовят, таким образом, содержание особенного к возможности включения его в философию. С другой стороны, они понуждают само мышление перейти к этим конкретным определениям. Воспринимая их содержание и снимая еще свойственную ему форму непосредственности и данного, мышление есть, вместе с тем, *развитие* мышления из самого себя. Будучи, таким образом, обязанной своим развитием эмпирическим наукам, философия сообщает их содержанию существеннейшую форму *свободы* мышления (*априорную* форму) и *достоверности, основанной на знании необходимости*, которую она ставит на место убедительности преднаходимого и опытных фактов, дабы факт превратился в иллюстрацию и отображение первоначальной и совершенно самостоятельной деятельности мышления.

§ 13.

В своеобразной форме *внешней истории* возникновение и развитие философии изображается как *история этой науки*. Эта форма сообщает ступеням развития идеи характер *случайной* последовательности философских учений и создает видимость только *различия* их принципов и разработки последних. Но мастером этой работы тысячелетий является единый живой дух, мыслящая природа которого состоит в том, что он осознает в себе *то, что он есть*, и когда последнее стало, таким образом, его предметом, он уже вместе с тем поднимается выше его и есть высшая ступень. *История философии* показывает, что кажущиеся различными философские учения представляют собою отчасти лишь одну философию на различных ступенях развития, отчасти же особые *принципы*, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь *ответвления* одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому, если только оно представляет собою философское учение, оно есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное.

Примечание. Ввиду этой видимости наличия столь многочисленных *различных* философских учений нужно различать между тем, что представляет собою *всеобщее* и тем, что представляет собою *особенное*

по своему настоящему определению. Взятое формально и поставленное *на-ряду* с особенным, всеобщее само также превращается в некое особенное; несоответствие и несуразность такого отношения в применении к предметам обиходной жизни сами собою бросились бы в глаза, как, если бы, например, кто-либо требовал себе *фруктов* и отказывался бы затем от вишен, груш, винограда, потому что они вишни, груши, виноград, а *не* фрукты. Но когда речь идет о философии, то пренебрежительное отношение к ней оправдывается тем, что существуют различные философские учения и каждое из них есть лишь *одна* из философий, а не философия *вообще*, как будто бы вишни не являются тоже фруктами. Бывает также и так, что философское учение, принципом которого является всеобщее, *ставится в один ряд* с такими философскими учениями, принципом которых является особенное, и даже с такими учениями, которые уверяют, что совсем не существует философии, и это сопоставление делается в том смысле, что и то и другое учение представляют собою *лишь различные* философские точки зрения. Это то же самое, как если бы мы сказали, что свет и тьма суть лишь два *различных* вида света.

§ 14.

То же самое развитие мышления, которое изображается в истории философии, изображается также и в самой философии, но здесь оно освобождено от исторических внешних обстоятельств, здесь оно дается в *стихии чистого мышления*. Свободная и истинная мысль *конкретна* внутри себя, и, таким образом, она есть некая *идея*, а во всей своей всеобщности она есть именно идея, *идея как таковая*, или *абсолютное*. Наука о ней есть по существу своему *система*, потому что истинное, как *конкретное*, есть развертывающееся внутри себя единство, остающееся во всем процессе этого развертывания таковым, т. е. *целостность*, и лишь посредством различения и определения ее различий может существовать их необходимость и свобода целого.

Примечание. Философствование *без системы* не может иметь в себе ничего научного; помимо того, что такое философствование само по себе выражает скорее субъективное умонастроение, оно еще и случайно по своему содержанию. Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого, вне же этого целого оно есть необоснованное предположение, или субъективная достоверность. Многие философские произведения ограничиваются тем, что высказывают, таким образом,

лишь *умонастроения* и *мнения*.—Под *системой* ошибочно понимают философское учение, основывающееся на ограниченном, отличном от других *принципе*; на самом деле, принцип истинной философии состоит именно в том, что он содержит в себе все особые принципы.

§ 15.

Каждая часть философии есть философское целое, замкнутый в себе круг, но философская идея имеется в каждой из этих частей в особенной определенности или особом элементе. Отдельный круг, именно потому, что он есть внутри себя целостность, прорывает границу своего элемента и служит основанием более обширной сферы; целое есть поэтому круг, состоящий из кругов, каждый из которых есть необходимый момент, так что система их своеобразных элементов составляет всю идею, которая вместе с тем проявляется также и в каждом из них.

§ 16.

В *Энциклопедии* наука не излагается подробно и не развивается в своих частностях; энциклопедия должна ограничиваться лишь изложением начал и основных понятий частных наук.

Примечание. Сколько требуется особых частей, чтобы построить особую науку, остается неопределенным постольку, поскольку часть для того, чтобы представлять собою истинное, должна, в свою очередь, быть не изолированным моментом, а целым. Философия в ее целом составляет поэтому подлинно *единую* науку, но она может также рассматриваться как целое, состоящее из нескольких *частных* наук. — Философская энциклопедия отличается от других *обычных* энциклопедий тем, что последние представляют собою *агрегат* наук, которые случайно и эмпирически включаются в них, — агрегат наук, среди которых есть и такие, которые лишь носят название науки, а на самом деле представляют собою только собрание сведений. Так как эти науки включаются в этот агрегат лишь внешним образом, то единство, в которое приводятся науки в таком агрегате, есть также *внешнее* единство, — расположение в определенном *порядке*. По той же самой причине, да еще и потому, что материал их также носит случайный характер, этот порядок должен оставаться *попыткой* и в нем всегда должны обнаруживаться неподходящие стороны. — Итак, в философской энциклопедии не

могут найти себе места: 1) простые *агрегаты* сведений, каковыми, например, является филология. Кроме того, не могут в ней найти себе места 2) такие науки, в основании которых лежит только произвол; как, например, геральдика; науки последнего рода *насквозь позитивны*. 3) Есть еще и другие науки, которые также называют *позитивными*, — это науки, которые, однако, имеют рациональное основание и начало. Эта часть наук входит в область философии, но *позитивная сторона* остается исключительным их достоянием. Позитивное в науках имеет различный характер: 1) рациональное само по себе начало науки переходит в случайное, благодаря тому, что оно должно низвести всеобщее в область *эмпирической единичности и действительности*. В области изменчивости и случайности *понятие* не имеет силы, а могут иметь силу лишь *основания*. Юриспруденция, например, или система прямых и косвенных налогов требуют *окончательных, точных* решений, лежащих вне пределов *самостоятельной определенности понятий*, и поэтому они оставляют широкое место для определений, которые могут быть одними, если исходить из одного основания, и другими, если исходить из другого основания, и, таким образом, не могут обладать окончательной достоверностью. Точно так же идея *природы*, дробясь на единичные явления, образует цепь случайностей, и *естественная история, география, медицина* и т. д. приводят к определениям существования, к видам и различиям, которые зависят от внешнего случая и игры природы, а не от разума. *История* тоже принадлежит к разряду этих наук, поскольку ее сущность составляет идея, а ее явления случайны и принадлежат царству произвола. 2) Науки *позитивны* также и постольку, поскольку они не познают, что их определения *конечны* и не показывают перехода этих определений и всей их сферы в высшую, а приписывают *значимость* этим определениям самим по себе. В этих науках перед нами выступает конечность формы, точно так же как в первого рода науках перед нами выступает конечность *материала*. С конечностью *формы* находится в связи 3) конечность *основания познания*, каковое основание есть отчасти резонирование, отчасти чувство, вера, авторитет других, вообще авторитет внутреннего и внешнего созерцания. Сюда принадлежит также и философия, которая кладет в свое основание антропологию, факты сознания, внутреннее созерцание или внешний опыт. Может, однако, случиться, что лишь *форма научного изложения* эмпирична, а вдумчивое созерцание располагает то, что представляет собою лишь явления, так, как это соответствует внутренней последовательности понятий. Такие эмпирические науки характе-

ризуются тем, что, благодаря противоположению друг другу многообразия сведенных вместе явлений, *внешние, случайные обстоятельства* условий опускаются, благодаря чему перед умственным взором выступает *всеобщее*. Осмысленная экспериментальная физика, история и т. д. начертит, таким образом, рациональную науку природы и человеческих событий и дел в виде внешнего образа, отражающего собою понятие.

§ 17.

Что касается вопроса о том, с чего философия должна *начать*, то в общем приходится ответить, что она должна так же, как и другие науки, начать с субъективной предпосылки, именно с некоего особенного предмета; если в других науках предметом мышления является пространство, число и т. д., то философия должна сделать предметом мышления само *мышление*. Но это — свободный акт мышления; оно свободно становится на ту точку зрения, на которой оно существует для самого себя, и тем самым *само порождает и дает себе свой предмет*. Далее точка зрения, которая представляется, таким образом, *непосредственной*, должна в пределах философской науки превратить себя в *результат*, и именно в ее последний результат, в котором она снова достигает своего начала и возвращается внутрь себя. Таким образом, философия оказывается возвращающимся к себе кругом, не имеющим начала в том смысле, в каком такое начало имеют другие науки, так как ее начало имеет отношение лишь к субъекту, который решается философствовать, а не к науке, как к таковой. Или, выражая то же самое другими словами, понятие науки и, следовательно, первое понятие, (и так как оно есть первое понятие, то оно содержит в себе раздвоение, состоящее в том, что мышление есть предмет как бы для внешнего философствующего субъекта) должно быть постигнуто самой наукой. Это даже является ее единственной целью и делом, — достигнуть понятия своего понятия и, таким образом, прийти к своей исходной точке и к своему удовлетворению.

§ 18.

Как нельзя давать предварительного общего представления о философском учении, ибо лишь целостность науки есть изображение идеи, точно так же *деление* философского учения на отдельные части может быть понято лишь из этого изображения идеи; это деление, как

и то общее представление, из которого оно должно быть почерпнуто, представляет собою некоторое предвосхищение. Но идея оказывается тождественным с собою мышлением, и эта тождественность есть вместе с тем деятельность, состоящая в том, что мышление противопоставляет себя себе самому для того, чтобы быть для себя и в этом другом все же быть лишь у себя самого. Таким образом наука распадается на следующие три части:

I. *Логика*—наука об идее в себе и для себя.

II. *Философия природы* как наука об идее в ее инобытии.

III. *Философия духа* как идея, возвращающаяся внутрь себя из своего инобытия.

Выше, в § 15, мы заметили, что различия между отдельными философскими науками суть лишь определения самой идеи и лишь она одна проявляется в этих различных элементах. В природе мы не познаем ничего другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме отчуждения, внешнего обнаружения, точно так же, как в духе эта же самая идея есть *сущая для себя и становящаяся в себе и для себя*. Такое определение, в котором выступает идея, есть вместе с тем *текущий* момент; поэтому отдельная наука есть одновременно и познание своего содержания, как *сущего* предмета, и познание непосредственно же в этом содержании своего перехода в свой высший круг. *Представление о разделении* наук неправильно с той стороны, что оно ставит *рядом* отдельные части или науки, как если бы они были подобно *видам* лишь покоящимися и субстанциальными в своем различии.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

НАУКА ЛОГИКИ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ.

§ 19.

Логика есть наука о *чистой идее*, т. е. об идее в абстрактной стихии *мышления*.

Примечание. Это определение, как и другие определения, содержащиеся в предварительных замечаниях, суть определения, почерпнутые *из* обозрения целого, *после* этого обозрения. Иначе говоря, относительно них верно то же самое, что и вообще относительно предварительных понятий о философии.

Можно сказать, что логика есть наука о *мышлении*, его *определениях* и *законах*, но мышление, как таковое, составляет лишь *всеобщую определенность*, или *стихию*, в которой идея проявляется как логическая идея. Идея есть мышление — не как формальное мышление, а как развивающаяся целостность своих собственных определений и законов, которые она сама себе дает, а не *имеет* или находит в себе заранее.

Логика есть *самая трудная* наука, поскольку она имеет дело не с созерцаниями и даже не с абстрактными чувственными представлениями, как геометрия, а с чистыми абстракциями, и требует от занимающегося ею способности и привычки уходить в чистую мысль, фиксировать ее и свободно двигаться в ней. С другой же стороны, ее можно рассматривать как самую *легкую* науку, потому что ее содержание есть не что иное, как собственное мышление занимающегося ею и привычные определения этого мышления, а последние суть вместе с тем *самые простые* и *элементарные*. Они также и *наиболее знакомые* определения: бытие, небытие и т. д.; определенность, величина и т. д.; в-себе-бытие, для-себя-бытие, одно, многое и т. д. Это знакомство, однако, скорее делает более трудным изучение логики, ибо отчасти легко вызывает представление, что не стоит труда еще раз заниматься такими известными вещами; отчасти же здесь важно познакомиться

с этими определениями совершенно иным и даже противоположным образом, чем мы с ними были знакомы раньше.

Логика приносит *пользу* занимающимся ею, поскольку она в известной степени развивает ум, помогает ему, таким образом, достигнуть других целей. Развитие ума посредством изучения логики заключается в том, что он приобретает привычку к мышлению, так как эта наука есть мышление мышления, а также и в том, что голова, занимающаяся логикой, наполняется мыслями, и именно мыслями как мыслями. Но поскольку логическое есть абсолютная форма истины, поскольку оно, больше того, представляет собою самую чистую истину, оно представляет собою нечто совершенно иное, чем нечто только *полезное*. Но так как самое лучшее, наиболее свободное и самостоятельное есть также наиболее полезное, то можно рассматривать логику также и с этой стороны. Но ее польза имеет в таком случае куда высшую ценность, чем только ценность формального упражнения мышления.

Прибавление 1-е. Раньше всего нужно поставить вопрос, что является предметом нашей науки? Самым простым и понятным ответом на этот вопрос служит следующий: этим предметом является *истина*. Истина есть великое слово и еще более великий предмет. Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь. Однако здесь тотчас же выступает *но*: но доступно ли нам познание истины? Кажется, как будто, что есть какое-то несоответствие между ограниченным человеком и сущей в самой себе истиной. Возникает вопрос, где мост между конечным и бесконечным? Бог есть истина; как нам познать его? Добродетель смирения и скромности как будто находится в противоречии с таким предприятием. Но часто задают также вопрос: может ли быть познана истина? — лишь для того, чтобы найти оправдание дальнейшей жизни в пошлости своих конечных целей. Такому смирению грош цена. Впрочем, вопрос, как могу я, жалкий земной червь, познать истину, отошел в прошлое; его место заняли гордыня и сомнение, и теперь люди воображают, что они непосредственно находятся в истинном.

Юношество старается убедить в том, что оно обладает истиной (в области религии и нравственности) уже как бы от природы. В особенности его убеждают в том, что все старшее поколение погрязло и закоснело во лжи. Для юношества взошла будто бы утренняя заря, а старшее поколение прозябает в болоте обыденщины. Относительно

частных наук юношеству говорят, что их, разумеется, надо изучать, но лишь в качестве средств для внешних, практических целей. Здесь, таким образом, удерживает от изучения и познания истины не скромность, а уверенность в безусловном обладании ею. Старшее поколение, правда, возлагает свою надежду на юношество, ибо оно должно продолжать строить мир и двигать науку. Но эта надежда возлагается на юношество постольку, поскольку оно не останется таковым, каково оно есть, а поскольку оно возьмет на себя тяжелый труд духа.

Существует еще другая форма скромности по отношению к истине. Эта скромность есть важничанье по отношению к истине, подобное тому, какое мы видим у Пилата в его вопросе, обращенном к Христу. Пилат, как человек, который все решил, который потерял ко всему интерес, спросил: что есть истина? Этот вопрос имеет тот же смысл, что и слова царя Соломона: все суета. В нем ничего не осталось, кроме субъективной суетности.

Познанию истины противится также робость. Ленивому уму легко приходит в голову мысль: не надо очень уж серьезно относиться к философствованию. Можно слушать также и лекции по логике, но они должны нас оставить такими, какими мы были раньше. Эти люди думают, что если мышление выйдет за пределы обычного круга представлений, то это не приведет к добру; волны мысли будут тебя бросать в разные стороны и в конце концов все же выбросят на мель преходящих интересов, от которых напрасно оторвался. Каков результат таких взглядов, это мы видим в жизни. Можно, разумеется, приобрести разного рода умения и сведения, сделаться рутинным чиновником и вообще приобрести должную подготовку для достижения своих частных целей. Но совсем не то — развить свой дух для более возвышенной цели и стремиться к ее достижению. Можно надеяться, что в наше время в умах молодого поколения зародилось стремление к чему-то лучшему и оно уже не будет удовлетворяться мякиной внешнего познания.

Прибавление 2-е. Что предмет логики есть *мышление*, — с этим все согласны. Но о мышлении можно иметь и очень высокое и очень низкое мнение. Так, например, с одной стороны, говорят: это — *только* мысль, разумея под этим, что мысль субъективна, произвольна и случайна, а не есть сам предмет, не есть само истинное и действительное. Но, с другой стороны, можно также иметь и высокое мнение о мысли и понимать *так*, что одна лишь она постигает высочайшее, постигает природу бога и что посредством внешних чувств ничего

о боге узнать нельзя. Говорят: бог есть дух и хочет, чтобы ему поклонялись в духе и истине. А ощущаемое и чувственное, — с этим мы согласны, — не есть духовное, и глубочайшую сущность последнего представляет собою мысль; лишь дух может познавать дух. Дух может, правда (как, например, в религии), выступать также как чувствующий, но одно дело — чувство как таковое, форма чувства, и другое — его *содержание*. Чувство как таковое есть вообще форма чувственного, которое обще нам с животными. Эта форма может завладеть конкретным содержанием, но подобное содержание не удовлетворяется этой формой; форма чувства есть наиболее низкая форма для духовного содержания. Это содержание — сам бог — существует в своей истинности лишь в мышлении и как мышление. В этом смысле мысль, таким образом, есть не только *мышь* мысль, а представляет собою самый возвышенный и, точнее говоря, единственный способ, которым может быть достигнуто вечное и в себе и для себя сущее.

Как о мыслях, так и о науке о мысли можно быть и высокого, и низкого мнения. Мыслить, так полагают, может всякий и без помощи логики, подобно тому, как мы можем переваривать пищу, не изучая физиологии. Если мы даже и изучаем логику, то мы все же мыслим, как и до того, может быть методичнее, но без особых перемен. Если бы логика не имела другой задачи, кроме ознакомления с деятельностью чисто формального мышления, то она, разумеется, не дала бы ничего такого, что не могло бы быть сделано так же хорошо и без нее. Прежняя логика в самом деле ставила себе эту задачу. Нужно, впрочем, сказать, что и познание мышления, как чисто субъективной деятельности, уже делает честь человеку и представляет для него интерес; человек отличается от животного именно тем, что он знает, что он такое и что он делает. Но, с другой стороны, можно также ставить высоко логику, как науку о мышлении, поскольку единственно лишь мысль может узнать высочайшее, истину. Если, следовательно, логика рассматривает мышление в его деятельности и в его продуктах (а мышление не есть бессодержательная деятельность, ибо оно производит мысли и мысль, как таковую), то ее содержанием вообще является сверхчувственный мир, и, занимаясь ею, мы пребываем в этом мире. Математика имеет дело с абстракциями числа и пространства, но последние все еще представляют собой нечто чувственное, хотя это чувственное абстрактно и не имеет наличного бытия. Мысль прощается также и с этим последним остатком чувственного и свободно пребывает у самой себя, она отрекается от внешней и внутренней чув-

ственности, устраняет все особенные интересы и склонности. Поскольку логика стоит на этой почве, мы должны ценить ее выше, чем это обыкновенно делают.

Прибавление 3-е. Потребность понимать логику в более глубоком смысле, чем в смысле науки о чисто формальном мышлении, вызвана интересами религии, государства, права и нравственности. Раньше мыслили свободно и непринужденно, не подозревая при этом ничего дурного. Мыслили о боге, природе и государстве и были убеждены, что лишь посредством мыслей можно достигнуть познания истины, а не посредством чувств или случайных представлений и мнений. Так продолжали мыслить, но оказалось, что такое мышление распатало высшие устои жизни, подрывало значение всего положительно существующего. Государственные устройства падали жертвою мысли, религия подвергалась нападкам мысли, были подорваны незыблемые религиозные представления, раньше считавшиеся безусловными откровениями, и старая вера была уничтожена во многих душах. Так, например, греческие философы враждовали с древней религией и уничтожали ее представления. За это ниспровержение религии и государства, существенно связанных друг с другом, философы подвергались изгнанию и умерщвлялись. Так мышление сказывалось в действительности и оказывало огромное влияние. Это заставило обратить внимание на власть мышления; началось более тщательное рассмотрение его притязаний и, по мнению производивших это исследование, оказалось, что оно берет на себя непосильную задачу и не может выполнить предпринятого им дела. Вместо того, чтобы познать сущность бога, природы и духа, вместо того, чтобы вообще познать истину, оно опрокинуло государство и религию. Стали поэтому требовать от мышления, чтобы оно дало оправдание результатов, к которым оно пришло, и исследование природы мышления и его правомерности привлекает в новейшее время значительную часть философского интереса.

§ 20.

Мышление, взятое так, как оно представляется на первый взгляд, есть, во-первых, **а)** в своем обычном субъективном значении одна из духовных деятельностей или способностей; стоящая *на-ряду* с другими, с чувственным восприятием, с созерцанием, фантазией и т. д., с желанием, хотением и т. д. *Продукт* мышления, определенность или форма мысли, есть вообще *всеобщее*, абстрактное. *Мышление* как *деятель-*

ность есть, следовательно, *деятельное* всеобщее — именно деятельность, производящая себя, так как деяние, то, что произведено, именно и есть всеобщее. Мышление, представляемое как *субъект*, есть *мыслящее существо*; простым выражением для обозначения существующего субъекта как мыслящего служит «я».

Примечание. Определения, указанные здесь и в ближайших параграфах, не следует понимать как утверждения и мои *мнения* о мышлении. Так как, однако, в этом предвещающем способе изложения не может найти себе места выведение или доказательство даваемых нами определений, то их можно считать *фактами*, так что каждый, если он имеет мысли и рассматривает их, найдет эмпирически в своем сознании, что эти мысли имеют характер всеобщности, и точно так же найдет указываемые далее определения. Для наблюдения фактов своего сознания и своих представлений требуется, во всяком случае, наличие развитого внимания и способности к абстракции.

Уже в этом предварительном изложении нам приходится говорить о различии между чувственным представлением и мыслью; это различие имеет решающее значение для понимания природы и видов познания, и несколько замечаний об этом различии, сделанные уже здесь, послужат пояснению предмета. Что касается *чувственного*, то для его объяснения указывают раньше всего на его внешнее происхождение, на чувства или органы чувств. Но указание на орудие нисколько не определяет того, что получается посредством него. Различие между *чувственным* и мыслью мы должны видеть в том, что характерной особенностью первого служит *единичность*, и так как единичное (взятое совершенно абстрактно, это единичное есть атом) находится также в связи с другими единичными, то чувственное есть *внеположность* их друг другу, ближайшими абстрактными формами которой являются: *совместность* и *последовательность*.

Представление имеет своим содержанием такой же чувственный материал, но этот материал в представлении характеризуется как *мой*, как находящийся *во мне*, и как *всеобщность*, как соотношение с собой, как *простота*. Однако, кроме чувственного, представление имеет своим содержанием также и такой материал, который возник из самостоятельного мышления, как, например, правовые, нравственные и религиозные представления, а также представления о мышлении, и нелегко указать, в чем состоит различие таких *представлений* от *мыслей* такого же содержания. Здесь содержанием служит мысль, и также

имеется налицо форма всеобщности, которая требуется уже для того, чтобы некое содержание было во *мне*, чтобы оно вообще было представлением. Но отличительную особенность представления следует вообще и здесь видеть в том, что в нем подобное содержание стоит как бы изолированно. Правовые и тому подобные определения не находятся, правда, в чувственно-пространственной внеположности. По отношению же ко времени, они, пожалуй, представляются следующими друг за другом; их содержание, однако, мы не представляем себе связанным со временем, не представляем себе протекающим и изменяющимся во времени. Но такие сами по себе духовные определения стоят как бы *изолированно* на обширной почве внутренней абстрактной всеобщности представления вообще. В этой изолированности они *просты*: право долг, бог. Представление либо останавливается на том, что право есть право, бог есть бог, либо, если оно является более развитым представлением, оно указывает определения, например, что бог есть творец мира, что он всеведущ, всемогущ и т. д.; здесь также нанизываются друг на друга несколько изолированных простых определений, которые остаются внеположными друг другу, несмотря на ту связь, которая им дается в их субъекте. Представление совпадает здесь с *рассудком*, отличающимся от представления лишь тем, что он устанавливает отношения между всеобщим и особенным или между причиной и действием и пр., и тем самым устанавливает отношения необходимости между изолированными определениями представлений, между тем как представление оставляет их в *своем* неопределенном пространстве *рядом друг с другом*, связанными одним лишь «и». Различие между представлением и мыслью очень важно, потому что можно вообще сказать, что философия делает единственно только то, что превращает представления в мысли, но, разумеется, следует к этому прибавить, что она затем превращает голую мысль в понятие.

Впрочем, если мы указали, как на характерные черты чувственного, на определения *единичности* и *внеположности*, то можно также прибавить, что самые эти определения суть, в свою очередь, мысли и всеобщие определения; в логике обнаружится, что мысль, всеобщее состоит именно в том, что она есть она же сама и ее иное, что она выходит затем за пределы последнего и ничто не остается вне ее. Так как *язык* есть произведение мысли, то нельзя посредством него выразить ничего такого, что не есть всеобщее. То, что я только *хочу* сказать, то, что *мнится* мне, есть *мое*, принадлежит мне, как этому особому индивидууму; но если язык выражает только всеобщее, то я не могу ска-

зять того, что *только мне мнится*. И *невыразимое*, чувство, ощущение представляет собою не самое лучшее, не самое истинное, а самое незначительное, наиболее неистинное; если я говорю: *единичное*, это единичное здесь, теперь, то это все — всеобщие выражения; *все* и *всяческое* есть единичное, есть *это*, хотя бы оно и было чувственно; *все* и *каждое* есть *здесь*, *теперь*. Точно так же, когда я говорю «я», я *разумею* себя как *это*, данное «я», исключаящее все другие «я», но то, что я говорю, изреченное «я», есть именно всякое «я», исключаящее из себя все другие «я». Кант выражался неправильно, говоря, что «я» *сопровождает* все мои представления и также все мои ощущения, желания, действия и т. д. «Я» есть само по себе всеобщее, и общность есть также одна из форм всеобщности, но она — лишь внешняя форма. Все другие люди имеют общее со мною то, что они суть «я», точно так же, как все мои ощущения, представления и т. д. имеют между собою общее то, что они суть *мои*. Но «я», взятое абстрактно, как таковое, есть чистое соотношение с самим собою, в котором отвлекаются от представления, ощущения, от всякого состояния, равно как и от всякой природной особенности, таланта, опыта и т. д. «Я» есть постольку существование совершенно *абстрактной* всеобщности, есть абстрактно *свободное*. Поэтому «я» есть *мышление* как *субъект*, и так как я нахожусь вместе с тем во всех моих ощущениях, то мысль повсюду присутствует и проходит, как категория, через все эти определения.

Прибавление. Когда мы говорим о мышлении, оно нам сначала представляется субъективной деятельностью, одной из тех способностей, каких мы имеем много, как, например, память, представление, воля и т. д. Если бы мышление было только некоей субъективной деятельностью и, как таковое, было бы предметом логики, то последняя, подобно другим наукам, имела бы свой определенный предмет. Тогда могло бы казаться чем-то произвольным то, что мышление делают предметом особой науки, а воля, фантазия и т. д. не делаются предметом особой науки. Честь, оказываемая мышлению, могла бы, пожалуй, иметь своим основанием то, что за мышлением признается некоторый авторитет и оно рассматривается как наиболее истинное в человеке, как то, чем он отличается от животного. Изучать мышление даже просто, как субъективную деятельность, тоже не лишено интереса. Его характерными чертами были бы тогда правила и законы, познание которых приобретается посредством опыта. Мышление, рассматриваемое с этой стороны в его законах, есть то, что обычно составляет содержание логики. Аристотель является основателем этой науки.

Он обладал такой силой ума, которая сделала его способным дать в удел мышлению то, что ему принадлежит как таковому. Наше мышление очень конкретно, но в его многообразном содержании мы должны выделить то, что принадлежит мышлению, или абстрактной форме деятельности. Незаметная духовная связь, деятельность мышления, объединяет все это содержание, и эту связь, эту форму как таковую выдвинул и определил Аристотель. Логика Аристотеля остается до нашего времени основой логики и после него она получила лишь дальнейшую разработку, преимущественно у средневековых схоластиков; последние ничего не прибавили к ее содержанию, а лишь развили ее в частности. Главный вклад нового времени в логику ограничивается преимущественно, с одной стороны, опусканием многих, созданных Аристотелем и схоластиками, логических определений и прибавлением значительного количества постороннего психологического материала, — с другой. Интересна эта наука тем, что в ней мы знакомимся с приемами конечного мышления, и эта наука правильна, если она соответствует своему предполагаемому предмету. Изучение этой формальной логики, без сомнения, приносит известную пользу; это изучение, как принято говорить, изощряет ум. Мы научаемся концентрировать мысль, приучаемся абстрагировать, между тем как в обычном сознании мы имеем дело с чувственными представлениями, перекрепляющимися и перепутывающимися друг с другом. Но при абстрагировании имеет место концентрация духа на *одном* пункте, и мы приобретаем благодаря этому привычку заниматься нашей внутренней жизнью. Знакомство с формами конечного мышления может служить средством для подготовки к эмпирическим наукам, которые руководствуются этими формами, и в этом смысле логику называли инструментальной.

Можно, правда, блеснуть широтой воззрений и сказать: логику следует изучать не ради пользы, а ради ее самой, ибо превосходного следует искать не только ради пользы. Это, с одной стороны, совершенно правильно, но, с другой стороны, превосходное есть также и наиболее полезное, ибо оно есть существенное, в самом себе устойчивое и является поэтому носителем частных целей, которым оно споспешествует и которые оно доводит до осуществления. Не нужно рассматривать частные цели как самое важное, но то, что превосходно, все же помогает и их осуществлению. Так, например, религия имеет свою абсолютную ценность в себе самой, но вместе с тем она является опорой также и других целей. Христос говорит: ищите прежде царства

божия, и все остальное приложится вам. Частные цели могут быть достигнуты лишь в том случае, если достигается в-себе и для-себя-сущее.

§ 21.

β) Так как мышление берется как деятельность в соотношении с предметами, как *размышление* о чем-нибудь, то всеобщее, как продукт его деятельности, обладает значением *сути дела, существенного, внутреннего, истинного*.

Примечание. В пятом параграфе мы упомянули о старом убеждении, что то, что в предметах, свойствах, событиях истинно, то, что в них есть сокровенного, существенного, составляющего суть, которую нам важно знать, не находится в сознании *непосредственно*, не есть то, что нам дает уже первый взгляд и первая пришедшая в голову мысль, а нужно раньше *размышлять* для того, чтобы добраться до познания истинного строя предмета.

Прибавление. Уже ребенку рекомендуют размышлять, ему предлагают, например, согласовывать имена прилагательные с именами существительными. Он должен вникать и различать, он должен вспоминать правило и поступать согласно этому правилу в частном случае. Правило есть не что иное, как всеобщее, и ребенок должен приводить особенное в соответствие со всеобщим. Мы затем ставим себе в жизни *цели*. При этом мы размышляем о том, какими средствами мы можем их достичь. Цель есть здесь всеобщее, руководящее, и мы обладаем средствами и орудиями, деятельность которых мы определяем соответственно этим целям. Сходное с этим размышление имеет место в *моральных вопросах*. Размышлять означает здесь вспомнить право, долг, то всеобщее, согласно которому, как твердо установленному правилу, мы должны вести себя в данном частном случае. В нашем особенном поведении должно содержаться и распознаваться всеобщее определение. То же самое мы находим в нашем отношении к *явлениям природы*. Мы замечаем, например, гром и молнию. Это явление нам знакомо, и мы его часто воспринимаем. Но человек не удовлетворяется одним лишь знакомством с явлением, одним лишь чувственным явлением; он хочет знать, что скрывается за последним, хочет знать, что оно представляет собою, хочет его постигнуть. Мы поэтому размышляем, стремимся узнать причину, как нечто отличное от явления, как такового, стремимся узнать внутреннюю сущность в ее отличии от лишь внешнего. Мы,

таким образом, удвоим явление, ломаем его надвое: на внутреннее и внешнее, на силу и проявление, на причину и действие. Внутреннее, сила, здесь опять-таки есть всеобщее, постоянное, не та или другая молния, не то или другое растение, а то, что остается одним и тем же во всем. Чувственное есть некое единичное и исчезающее, а то, что в нем постоянно, мы узнаем посредством размышления. Природа показывает нам бесконечное множество единичных образов и явлений; мы чувствуем потребность внести единство в это многообразие; мы, поэтому, сравниваем друг с другом явления и стремимся познать всеобщее каждого из них. Индивидуумы рождаются и погибают, род же есть пребывающее в них, возвращающееся снова во всех индивидуумах, и он постигается лишь размышлением. Сюда принадлежат также законы, — например законы движения светил. Мы видим звезды сегодня здесь, а завтра там; этот беспорядок есть нечто не соответствующее духу, нечто, чему он не доверяет, ибо он верит в существование порядка, в простое, постоянное и всеобщее определение. Исходя из этой веры, он направил свое размышление на явления и, познав их законы, установил движение небесных светил во всеобщей форме, так что из этого закона можно определить и познать каждую перемену места. Точно так же обстоит дело с силами, управляющими человеческой деятельностью в ее бесконечном многообразии. И здесь также человек верит в наличие властвующего всеобщего. Из всех этих примеров мы можем убедиться, что размышление всегда ищет незыблемого, пребывающего, внутри себя определенного и властвующего над особенным. Этого всеобщего нельзя постигнуть внешними чувствами, и оно признается существенным и истинным, так, например, права и обязанности представляют собою существенное в поступках, и истина последних состоит в соответствии этим *всеобщим* определениям.

Определяя таким образом всеобщее, мы находим, что оно образует противоположность чего-то иного, а это иное есть лишь непосредственное, внешнее и единичное, в противоположность опосредствованному, внутреннему и всеобщему. Это всеобщее не существует внешним образом, как всеобщее; рода, как такового, нельзя воспринимать, законы движения небесных тел не начертаны на небе. Всеобщего, следовательно, мы не слышим и не видим, — оно существует лишь для духа. Религия приводит нас ко всеобщему, которое объемлет собою все другое, к абсолютному, которым порождено все другое, и это абсолютное есть не для внешних чувств, а лишь для духа и мысли.

§ 22.

γ) Благодаря размышлению, кое-что *изменяется* в первоначальном характере содержания, каким оно дано в ощущении, созерцании и представлении; *истинная природа предмета*, следовательно, осознается лишь *посредством* некоторого изменения.

Прибавление. То, что получается при размышлении, есть продукт нашего мышления. Так, например, Солон дал афинянам законы, которые были произведением его мышления. С другой стороны, однако, мы рассматриваем всеобщее, законы как противоположность чему-то лишь субъективному и познаем в нем существенное, истинное и объективное вещей. Чтобы узнать, что в вещах истинно, одного лишь внимания недостаточно — для этого необходима наша субъективная деятельность, преобразующая непосредственно существующее. Это кажется на первый взгляд совершенно превратным и противоречащим цели, которую мы ставим себе при познании. Можно, однако, сказать, что во все эпохи люди были убеждены в том, что лишь посредством произведенной размышлением переработки непосредственного достигается познание субстанциального. Лишь в новейшее время стали возникать сомнения в этом и стали проводить резкое различие между тем, что представляет собою продукт нашего мышления и тем, что вещи представляют собою сами по себе. Теперь стали утверждать, что вещи сами по себе суть нечто совершенно другое, чем то, что мы из них делаем. Точка зрения этой раздвоенности была в особенности выдвинута критической философией против утверждения всех предшествующих поколений, для которых согласие между мыслью и вещью представляло собою нечто бесспорное. Вокруг этого противопоставления вращается интерес новейшей философии. Но естественная вера человека говорит, что это противопоставление не истинно. В обыденной жизни мы размышляем без особенной рефлексии, без особенной заботы о том, чтобы получилась истина. В обыденной жизни мы размышляем в твердой уверенности, что мысль согласуется с предметом, не отдавая себе в этом отчета, и эта уверенность имеет величайшее значение. Отчаяние, приведшее к утверждению, что наше познание — лишь субъективное познание и что никакое другое познание нам не доступно, есть болезнь нашего времени. Но истина есть объективное и она должна служить руководящим правилом для убеждения всех людей, так что убеждение отдельного человека дурно, поскольку оно не соответствует этому правилу. Согласно же новейшему воззрению, напротив, убеждение,

как таковое, одна лишь форма убежденности, есть уже нечто хорошее, хотя бы содержание было какое угодно, ибо нет никакого мерила его истинности. Если мы раньше сказали, что люди издавна убеждены в том, что назначение духа состоит в познании истины, то это означает, далее, что предметы, внешняя и внутренняя природа, объект вообще сам по себе таков, каковым он мыслится, следовательно, мышление есть истина предметного. Задача философии состоит лишь в том, чтобы ясно осознать то, что люди издавна признавали правильным относительно мышления.

Философия, таким образом, не устанавливает ничего нового; то, что мы получили здесь с помощью нашей рефлексии, есть само по себе непосредственное убеждение каждого человека.

§ 23.

δ) Так как то, что в размышлении обнаруживается истинная природа вещей, *столь же верно*, сколь верно и то, что это мышление есть *моя* деятельность, то эта истинная природа есть вместе с тем *порождение моего духа*, и именно порождение этого духа как мыслящего субъекта; она есть мое порождение со стороны моей простой всеобщности, порождение моего духа как просто *у-себя-сущего* «я» или, иными словами, порождение моей *свободы*.

Примечание. Часто можно слышать выражение: мыслить *самостоятельно*, как будто бы этим высказывается что-то значительное; но на самом деле никто не может мыслить за другого, так же как никто не может есть и пить за другого; это выражение представляет, поэтому, плеоназм. В мышлении непосредственно содержится *свобода*, потому что оно есть деятельность всеобщего, следовательно, некоторое абстрактное отношение к себе, некоторое *у-себя-бытие*, лишенное определений со стороны субъективности, а со стороны *содержания* погруженное вместе с тем лишь в *предмет* и его определения. Если поэтому говорят в отношении философствования о смирении или скромности и о гордыне, а смирение или скромность состоят в том, чтобы не приписывать своей субъективности ничего *особенного*, никаких особенных свойств и дел, то философствование, по крайней мере, нельзя обвинять в гордыне, так как мышление по своему содержанию истинно лишь постольку, поскольку оно углубилось в *предмет*, а по своей форме оно не есть *особенное* бытие или действие субъекта, а состоит лишь в том, что сознание, как абстрактное, ведет себя как *освобожденное* от всякой *партикулярности*.

от всяких частных свойств, состояний и т. д. и производит лишь всеобщее, в котором оно тождественно со всеми индивидуумами. Если Аристотель требует, чтобы мы были достойны такого поведения, то достоинство, которое придает себе сознание, состоит именно в том, что оно отказывается от своего *частного* мнения и убеждения и отдает себя во власть *предмета*.

§ 24.

Согласно этим определениям, мысли могут быть названы *объективными* мыслями, причем к таким объективным мыслям следует причислять также и формы, которые рассматриваются в обычной логике и считаются обыкновенно лишь формами *сознательного* мышления. *Логика* совпадает поэтому с *метафизикой*, с наукой о *вещах, постигаемых в мыслях*, которые, как признавали раньше, выражают *существенности вещей*.

Примечание. Отношение таких форм, как, например, понятие, суждение и умозаключение, к другим формам, как, например, причинности и т. д., может обнаружиться лишь в самой логике. Но уже предварительно можно усмотреть, что так как мысль стремится составить себе *понятие* о вещах, то это понятие, а следовательно, также и его наиболее непосредственные формы — суждение и умозаключение, не может состоять из определений и отношений, которые чужды и внешни вещам. Размышление, сказали мы выше, приводит ко *всеобщему* вещей, но само это всеобщее есть один из моментов понятия. Что в мире есть разум, это означает то же самое, что выражение: объективная мысль. Но это выражение неудобно именно потому, что слово *мысль* слишком часто употребляется в значении того, что принадлежит лишь духу, сознанию, а слово *объективное* точно так же употребляется обычно в значении *недуховного*.

Прибавление 1-е. Если говорят, что мысль, как объективная мысль, есть внутренняя сущность мира, то может казаться, будто этим приписывается предметам природы сознание. Мы чувствуем внутренних протест против понимания внутренней деятельности вещей как мышления, так как говорим, что мышлением человек отличается от природного; мы должны, согласно этому, говорить о природе как о системе бессознательной мысли, как об окаменелом интеллекте по выражению Шеллинга. Во избежание недоразумений лучше не употреблять выражения: *мысль*, а говорить: *определение мысли*. Логиче-

ское следует вообще понимать, согласно предыдущему, как систему определений мысли, в которой противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает. Это значение мышления и его определений нашло свое ближайшее выражение в утверждении древних философов, что миром правит *νοῦς*, или, в нашем утверждении, что в мире есть разум: под этим мы понимаем то, что разум есть душа мира, пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее. Более близким примером является то, что, говоря об определенном животном, мы говорим: оно есть *животное*. *Животного, как такового*, нельзя показать, а всегда можно показать лишь определенное животное. *Животного, как такового*, не существует, оно есть всеобщая природа единичных животных, и всякое существующее животное есть нечто более конкретно определенное, есть обособившееся. Но свойство быть животным, род как всеобщее, принадлежит определенному животному и составляет его определенную существенность. Если мы отнимем у собаки животное бытие, то мы не сможем сказать, что она такое. Вещи вообще обладают пребывающей, внутренней природой и внешним наличным бытием. Они живут и умирают, возникают и исчезают, род же есть их существенность, их всеобщность, и его не надо понимать только как нечто общее всем его индивидуумам.

Мышление составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного. Во всяком человеческом созерцании имеется мышление. Мышление есть также всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще в каждой духовной деятельности, во всяком хотении, желании и т. д. Все они представляют собою дальнейшие спецификации мышления. Если мы будем так понимать мышление, то оно выступит в совершенно ином свете, чем в том случае, когда мы только говорим: мы обладаем способностью мышления на-ряду с другими способностями, как, например, созерцанием, представлением, волей и т. д. Если мы рассматриваем мышление как подлинно всеобщее всего природного и также всего духовного, то оно выходит за пределы всех их и составляет основу всего. От этого понимания мышления в его объективном значении (как *νοῦς*) мы можем непосредственно перейти к мышлению в субъективном смысле, объяснить, что оно такое. Мы говорим сначала: человек есть мыслящее существо, но вместе с тем мы говорим, что он есть созерцающее существо, волящее существо и т. д. Человек есть мыслящее существо и также всеобщее; но он есть мыслящее существо лишь потому, что сознает все-

общее. Животное есть также *в себе* всеобщее, но всеобщего как такового не существует *для* животного, для него есть всегда лишь единичное. Животное видит лишь единичное, например, свой корм, человека и т. д. Но все это для него только единичное. Чувственное ощущение также имеет дело лишь с единичным (*эта* боль, *этот* приятный вкус и т. д.). Природа не доходит до осознания *вообще*; только человек удваивает себя таким образом, что он есть всеобщее для всеобщего. Это имеет место раньше всего тогда, когда человек знает себя как «я». Говоря «я», я разумею себя как это единичное, совершенно определенное лицо. Однако на самом деле я этим не высказываю о себе никакого особенного предиката. «Я» есть также и всякий другой, и, поскольку я обозначаю себя как «я», я, правда, разумею себя, этого единичного человека, однако высказываю вместе с тем совершенно всеобщее. «Я» есть чистое для-себя-бытие, в котором все особенное подверглось отрицанию и снятию. «Я» есть последняя простая и чистая сущность сознания. Мы можем сказать: «я» и мышление есть одно и то же, или, более определенно: «я» есть мышление как мыслящее. То, что есть в моем сознании, есть для меня. «Я» есть пустота, приемник всего, для которого все существует и который все сохраняет в себе. Человек есть целый мир представлений, погребенных в ночи «я». Таким образом «я» есть всеобщее, в котором абстрагируются от всего особенного, но в котором вместе с тем все заключено в скрытом виде. Оно есть поэтому не чисто абстрактная всеобщность, а всеобщность, которая содержит в себе все. Мы употребляем слово «я», не придавая ему никакого особенного значения, и лишь философское размышление делает это слово предметом рассмотрения. В «я» перед нами совершенно чистая мысль. Животное не может сказать «я»; это может сказать лишь человек, потому что он есть мышление. В «я» заключено многообразное внутреннее и внешнее содержание, и, смотря по тому, каков характер этого содержания, мы представляем собою чувственно созерцающих, представляющих, вспоминающих и т. д. Но во всем есть «я», или, иными словами, во всем есть мышление. Человек мыслит всегда, даже тогда, когда он только созерцает. Если он что-либо рассматривает, то всегда рассматривает как всеобщее, фиксирует единичное, выделяет его, отвращает этим свое внимание от другого, берет созерцаемое как некоторое абстрактное и всеобщее, хотя бы оно было лишь формально всеобщим.

В наших представлениях имеет место одно из двух: либо *содержание* принадлежит области мысли, а *форма* не принадлежит ей,

либо, наоборот, форма принадлежит области мысли, а содержание не принадлежит ей. Если я говорю, например, гнев, роза, надежда, то это мне все знакомо со стороны ощущения, но это содержание я выражаю во всеобщей форме, в форме мысли. Я в нем опустил много особенностей и выразил это содержание лишь как всеобщее, но все же это содержание остается чувственным. Наоборот, если я представляю себе бога, то содержание здесь, правда, чисто мысленное, но форма его чувственна: она такова, как я ее непосредственно нахожу в себе. В представлениях, следовательно, содержание не только чувственно, как в созерцании, причем либо содержание чувственно, а форма принадлежит области мысли, либо наоборот. В первом случае материя дана, а форма принадлежит области мышления; во втором случае мышление есть источник содержания, но, благодаря форме, содержание превращается в данность, которая, следовательно, приходит к духу извне.

Прибавление 2-е. В логике мы изучаем чистую мысль, или чистые определения мысли. Под мыслью в обычном смысле слова мы всегда представляем себе нечто являющееся не только чистой мыслью, ибо мы разумеем при этом некое мыслимое, содержанием которого служит нечто, полученное из опыта. В логике мы понимаем мысли так, что они не имеют никакого другого содержания, кроме содержания, входящего в состав самого мышления и порожденного им. Мысли в логике суть, таким образом, *чистые* мысли. Дух, таким образом, пребывает только у самого себя, и, следовательно, свободен, ибо свобода состоит именно в том, чтобы в своем другом все же быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самого себя. Во всех влечениях я начинаю с некоторого другого, с чего-то, представляющего для меня некоторое внешнее. Здесь мы в таком случае говорим о зависимости. Свобода есть лишь там, где нет для меня ничего другого, что не было бы мною самим. Природный человек, определяемый лишь своими влечениями, не пребывает у самого себя. Как бы он ни был своенравен, *содержание* его хотения и мнения все же не есть его собственное, и его свобода есть лишь *формальная* свобода. Когда я мыслю, я отказываюсь от моей субъективной особенности, углубляюсь в предмет, предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если я прибавляю что-нибудь от себя.

Если мы, согласно вышесказанному, рассматриваем логику как систему *чистых* определений мысли, то другие философские науки, философия природы и философия духа, являются, напротив, как бы

прикладной логикой, ибо последняя есть их животворящая душа. Остальные науки интересуются лишь тем, чтобы познать логические формы в образах природы и духа, — в образах, которые суть только особенный способ выражения форм чистого мышления. Если возьмем, например, *умозаключение* (не в том значении, которое оно имеет в старой формальной логике, а в его истине), то оно есть определение особенного как середины, связующей крайности всеобщего и единичного. Эта форма умозаключения есть всеобщая форма всех вещей. Все вещи суть особенные, которые соединяются, как нечто всеобщее, с единичным. Но бессилие природы приводит к тому, что логические формы не воплощаются в чистом виде. Такое бессильное воплощение умозаключения представляет собою, например, магнит, объединяющий в своей середине, в своей точке безразличия, свои полюсы, которые тем самым в их различии суть непосредственно единое. В физике мы также знакомимся со всеобщим, с сущностью, и различие между физикой и философией природы заключается лишь в том, что последняя доводит нас до осознания истинных форм понятия в предметах природы. Логика, следовательно, есть всеживотворящий дух всех наук; определения же мысли в логике суть чистые духи. Они представляют собою глубочайшее внутреннее, но вместе с тем мы о них всегда говорим, и они нам кажутся поэтому чем-то вполне известным. Но такое известное есть обыкновенно наиболее неизвестное. Так, например, *бытие* есть чистое определение мысли, однако нам никогда не приходит в голову мысль сделать *«есть»* предметом нашего рассмотрения. Мы полагаем обыкновенно, что абсолютное должно находиться далеко по ту сторону, но оно как раз есть вполне наличное, которое мы, как мыслящие существа, всегда носим с собою и употребляем, хотя явно не сознаем этого. Такие определения мысли преимущественно отложились в языке и, таким образом, преподавание детям грамматики полезно тем, что заставляет их бессознательно обращать внимание на различия в мышлении.

Обыкновенно говорят, что логика занимается лишь *формами*, а свое *содержание* она должна заимствовать из какого-либо другого источника. Логические мысли, однако, не являются каким-то *«но»* по сравнению со всяким другим содержанием, а всякое другое содержание есть, наоборот, лишь некоторое *«но»* по сравнению с ними. Они представляют собою в-себе и для-себя-сущее основание всего. Чтобы направить свой интерес на такие чистые определения, требуется уже очень высокая ступень образованности. Рассмотрение их самих в себе

и для себя имеет, кроме того, и тот смысл, что мы выводим эти определения из самого мышления и из них самих усматриваем, *истинны* ли они, или нет. Дело происходит не так, что мы их воспринимаем внешним образом, а затем даем их определение или вскрываем их ценность и значимость, сравнивая их с теми представлениями о них, которые имеются в нашем сознании. В таком случае мы исходили бы из наблюдения и опыта и сказали бы, например: слово «*сила*» мы обыкновенно употребляем в таких-то и таких-то случаях, и для обозначения того-то и того-то. Такое определение мы называем правильным, если оно согласно с тем, что содержится в нашем обычном сознании о ее предмете. Но таким образом понятие определяется не в самом себе и для себя, а согласно некоторой предпосылке, являющейся в таком случае критерием, масштабом правильности. Мы, однако, не должны пользоваться такими масштабами, а должны предоставлять живым самим по себе определениям действовать самостоятельно. Вопрос об истинности определений мысли должен представляться странным обыденному сознанию, ибо, как кажется, они делаются истинными лишь при применении их к данным предметам, и не имеет поэтому никакого смысла спрашивать об их истинности вне этого применения. Но именно этот вопрос и важен. При этом мы должны, разумеется, знать, что следует понимать под истиной. Обыкновенно мы называем истиной согласие предмета с нашим представлением. Мы имеем при этом, в качестве предпосылки, предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем. В философском смысле, напротив, истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собою. Это, следовательно, совершенно другое значение истины, чем вышеупомянутое. Впрочем более глубокое (философское) значение истины встречается отчасти также и в обычном словоупотреблении; мы говорим, например, об *истинном* друге и понимаем под этим такого друга, способ действия которого соответствует понятию дружбы; точно так же мы говорим об *истинном* произведении искусства. Неистинное означает в этих выражениях дурное, несоответственное самому себе. В этом смысле плохое государство есть неистинное государство, и плохое и неистинное вообще состоит в противоречии, имеющем место между определением, или понятием, и существованием предмета. О таком плохом предмете мы можем себе составить правильное представление, но содержание этого представления неистинно внутри себя. Мы можем иметь в своей голове много правильного, что вместе с тем

неистинно. Единственно лишь бог есть истинное согласие понятия и реальности. Но все конечные вещи имеют в себе неистинность, они имеют понятие и существование, но это существование не соответствует их понятию. Поэтому они должны погибать, и эта их гибель служит проявлением несоответствия между их понятием и их существованием. Животное как единичное имеет свое понятие в своем роде, и род освобождает себя от единичности посредством смерти.

Рассмотрение истины в разъясненном здесь смысле, в смысле согласия с самой собою, составляет настоящую задачу логики. В обычном сознании вопрос об истинности определений мысли вовсе и не выступает. Задачу логики можно также формулировать таким образом, что в ней рассматриваются определения мысли, поскольку они способны постигать истинное. Вопрос сводится, следовательно, к выяснению того, какие формы — формы бесконечного и какие формы — формы конечного. В обычном сознании не возникает никаких подозрений при пользовании конечными определениями мысли, и оно без дальнейшего признает за ними значимость. Но все заблуждения происходят оттого, что мыслят и действуют согласно конечным определениям.

Прибавление 3-е. Истинное можно познать различными способами, и эти различные способы познания мы должны рассматривать только как формы. Так, например, мы можем несомненно познать истину посредством опыта, но этот опыт есть лишь форма. В опыте имеет большое значение, какой ум приступит к изучению действительности. Великий ум делает великие наблюдения и усматривает в пестрой игре явлений то, что имеет значение. Идея налична и действительна в явлениях, а не где-то за пределами и позади явлений. Великий ум, например Гёте, всматривающийся в природу или в историю, делает великие наблюдения, усматривает разумное и дает ему выражение. Можно, далее, познавать истину также в рефлексии и определять истину посредством отношений рефлектирующей мысли. Однако в этих двух способах познания истины еще нет истины в себе и для себя в ее настоящей форме. Наиболее совершенным способом познания является познание в чистой форме мышления. Человек действует здесь совершенно свободно. Что форма мышления есть абсолютная форма и что истина выступает в ней таковой, какова она есть в себе и для себя, — в этом состоит вообще основное положение философии. Доказательство этого утверждения состоит раньше всего в том, чтобы показать, что указанные ранее формы познания суть конечные формы. Воз-

вышенный античный скептицизм дал это доказательство, показав, что все вышеуказанные формы содержат в себе противоречие. Но когда этот скептицизм хочет то же доказать и по отношению к формам разума, он сначала подсовывает им нечто конечное и затем ловит их на этом. Все формы конечного мышления встретятся нам в ходе логического развития и именно так, как они выступают согласно необходимости; здесь (в введении) мы должны были бы ненаучным образом их принять как нечто данное. Ход самого логического рассмотрения показывает не только отрицательную сторону, но также и положительную сторону этих форм.

При сравнении различных форм познания нам легко может показаться, что первая форма, форма непосредственного знания, представляет собою самую подходящую, самую прекрасную и возвышенную. В эту форму входит все, что в моральном отношении называется невинностью, а затем религиозное чувство, наивное доверие, любовь, верность и естественная вера. Две другие формы, форма рефлектирующего познания, а затем также и форма философского познания, выступают за пределы этого непосредственного природного единства. Так как эта черта обща им обоим, то стремление постигнуть истину посредством мышления легко может казаться гордыней человека, желающего собственными силами познать истину. В качестве точки зрения всеобщего разделения, несомненно, такая точка зрения может рассматриваться как источник всех бед и зол, как изначальный грех, и может казаться, таким образом, что нужно отказаться от мышления и познания, чтобы возвратиться назад и достигнуть примирения. Что касается потери природного единства, то это чудесное раздвоение духовного внутри себя было исстари предметом сознания народов. В природе такое внутреннее раздвоение не встречается, и природные вещи не делают ничего дурного. Древнее представление о происхождении и последствиях этого раздвоения дано в Моисеевом мифе о грехопадении. Содержание этого мифа образует основу существенного вероучения, учения о природной греховности человека и о необходимости помощи против нее. Рассмотрение мифа о грехопадении в начале логики представляется уместным, так как последняя имеет своим предметом познание, а в этом мифе также дело идет о познании, о его происхождении и значении. Философия не должна бояться религии и не должна делать вид, что ей приходится быть довольной уже тем, что религия терпит ее. С другой стороны, следует также отвергнуть воззрение, будто такого рода мифы и религиозные

представления потеряли всякое значение, ибо они в продолжение тысячелетий пользуются уважением народов.

Рассматривая ближе миф о грехопадении, мы находим, как было выше замечено, что в нем выражено всеобщее отношение познания к духовной жизни. Духовная жизнь в своей непосредственности выступает сначала как невинность и наивное доверие, но природа духа приводит к тому, что это непосредственное состояние снимается, ибо духовная жизнь отличается от природной и, более определенно, от животной жизни тем, что она не остается в своем в-себе-бытии, а есть *для себя*. Эта ступень раздвоения тоже должна быть снята, упразднена, и дух должен посредством себя возвратиться к единству. Это единство представляет собою тогда духовное единство, и принцип этого возврата содержится в самом мышлении. Последнее наносит рану, и оно же ее и исцеляет.

Наш миф гласит, что Адам и Ева, первые люди, человек вообще, обитали в саду, в котором находилось древо жизни и древо познания добра и зла. Миф рассказывает, что бог запретил людям вкушать плоды древа познания, о древе же жизни ничего больше не говорится. Этим, следовательно, высказано то положение, что человек не должен приходить к познанию, а должен оставаться в состоянии невинности. И у других народов, обладавших глубоким сознанием, мы находим представление, что первоначально состояние людей было состоянием невинности и единения. В этом представлении правильно то, что, несомненно, человек не должен остановиться на раздвоении, в котором мы находим все человеческое. Неправильно, напротив, что непосредственное природное единство представляет собою правый путь. Дух есть не только непосредственное, а существенно содержит в себе момент опосредствования. Детская невинность имеет в себе, несомненно, нечто привлекательное и трогательное, но она такова, лишь поскольку она напоминает о том, что должно быть порождено самим духом. То единство, которое мы наблюдаем в детях как нечто природное должно быть результатом труда и культуры духа. Христос говорит: если не *станете*, как дети и т. д., но он не говорит, что мы должны оставаться детьми. В нашем Моисеевом мифе мы находим дальше, что побуждением к выходу из этого единства было внешнее предложение (через посредство змея) человеку; в действительности, однако, вступление в состояние антагонизма, пробуждение сознания имеет причиной природу самого человека, и этот процесс повторяется в каждом человеке. Змей видит божественное состояние в знании того, что есть

добро и что есть зло, и это знание в самом деле выпало в удел человеку благодаря тому, что он порвал с единством своего непосредственного бытия, вкусив от запретных плодов. Первой рефлексией пробудившегося сознания было то, что люди заметили, что они наги. Это очень наивная и глубокая черта. В стыде именно заключается отход человека от своего природного и чувственного бытия. Животные, не дошедшие до этого отхода, не знают поэтому стыда. В человеческом чувстве стыда мы в самом деле и должны искать духовного и нравственного происхождения одежды, физическая же потребность представляет собою, напротив, лишь второстепенную причину. Далее следует так называемое проклятие, которым бог проклял человека. В этом проклятии подчеркивается, главным образом, антагонизм между человеком и природой. Мужчина должен трудиться в поте лица своего, а женщина — рожать в муках. Что касается, в частности, труда, то он представляет собою в равной мере как результат раздвоения, так и преодоление последнего. Животное находит непосредственно в готовом виде то, что ему нужно для удовлетворения потребностей; человек же, напротив, относится к средствам удовлетворения своих потребностей как к чему-то порожденному и сформированному им. И в этих внешних предметах, таким образом, человек также находится в отношении с самим собою. Изгнанием из рая миф не заканчивается. Он гласит далее: бог сказал: вот Адам стал, как один из нас, ибо он знает, что есть добро и что есть зло. — Познание здесь, в противоположность прежнему, обозначается мифом как божественное состояние, а не как то, что не должно иметь места. Это есть также опровержение болтовни, что философия есть лишь проявление конечности духа. Философия есть познание, и лишь посредством познания получило осуществление изначальное призвание человека быть образом божьим. Если дальше миф еще рассказывает, что бог изгнал человека из Эдема, дабы он не вкушал от древа жизни, то этим указывается, что со своей природной стороны человек, правда, конечен и смертен, но он бесконечен в познании.

Известно учение церкви, будто человек от природы зол, и эта природная его злобивость обозначается как первородный грех. Нужно, однако, при этом отказаться от внешнего представления, что первородный грех имеет своей причиной лишь случайный поступок первых людей. В самом деле, однако, в самом понятии духа содержится то, что человек от природы зол, и не нужно представлять себе, что это могло бы быть иначе. Поскольку человек — природное существо и

ведет себя как таковое, нет еще должного для него отношения. Дух должен быть свободен, и тем, что он есть, он должен быть посредством самого себя. Природа есть для человека лишь исходный пункт, который должен быть им преобразован. Глубокому церковному учению о первородном грехе противостоит учение современного просвещения, что человек от природы добр и он, поэтому, должен оставаться верным природе. Выход человека из своего природного бытия есть отличие человека как самосознательного существа от внешнего мира. Но эта ступень раздельности, входящая в понятие духа, все же не представляет собою ступени, на которой человек должен остаться. На этой ступени раздвоения имеет место вся конечность мышления и воли; на этой ступени человек ставит себе цели из себя и черпает из себя материал своих действий; доводя эти цели до последней крайности, зная и желая лишь себя в своей особенности и отменяя всеобщее, человек зол, и этим злом является его субъективность. Мы имеем здесь, на первый взгляд, двойное зло, на самом же деле — одно и то же. Человек, поскольку он дух, не есть природное существо, поскольку же он ведет себя как таковое и следует целям вожелдений, он *хочет* зла. Природное зло человека, следовательно, не таково, как природное бытие животных. Характерная черта природности заключается в том, что человек природы есть единичный человек как таковой, ибо природа находится вообще в узах изолированности. Поскольку человек хочет быть естественным, он хочет единичности. Против поступков по влечениям и склонностям, — поступков, принадлежащих к области природной единичности, — выступает, правда, также и закон, или всеобщее определение. Этот закон может быть внешней силой или он может обладать формой божественного авторитета. Человек остается рабом закона до тех пор, пока он не покидает своей природной позиции. В своих склонностях и чувствах человек, правда, обладает также и выходящими за пределы эгоистической единичности благожелательными социальными склонностями: состраданием, любовью и т. д. Но поскольку эти склонности являются непосредственными, их в-себе-всеобщее содержание все же имеет форму субъективности; себялюбие и случайность всегда находят себе здесь простор.

§ 25.

Выражение: *объективные мысли* означает *истину*, которая должна быть абсолютным предметом философии, а не только целью,

к которой она стремится. Но это выражение вообще обнаруживает сразу заключающуюся в нем противоположность, и именно ту противоположность, вокруг определения и значимости которой вращается философский интерес нашего времени и вопрос об истине и познании последней. Если определения мысли заключают в себе прочную противоположность, т. е. если они носят *конечный* характер, то они не адекватны истине, абсолютно сущей в себе и для себя, и тогда истина остается чуждой мышлению. Мышление, порождающее лишь *конечные* определения и движущееся в них, называется *рассудком* (в более точном смысле этого слова). *Конечность* определений мысли должна быть понимаема двояким образом. Эта конечность может состоять в том, что определения мысли *только субъективны* и всегда имеют свою противоположность в объективном, и эта конечность может, во-вторых, состоять в том, что определения мысли, как имеющие вообще *ограниченное содержание*, остаются противоположными как друг другу, так и еще более — абсолютному. Мы теперь будем рассматривать различные точки зрения на *отношение мышления к объективности*; это рассмотрение послужит введением, разъясняющим значение, которое здесь придается логике, и точку зрения, с которой она здесь трактуется.

Примечание. В моей «Феноменологии духа», которая поэтому была обозначена при своем издании как первая часть системы науки, был принят следующий порядок изложения. Мы начали с первого простейшего явления духа, с *непосредственного сознания*, и развивали его диалектику до точки зрения философской науки, необходимость которой доказывается этим движением. Но при выполнении этой задачи мы не могли остановиться лишь на формальном элементе простого сознания, ибо ступень философской науки есть вместе с тем наиболее содержательная и наиболее конкретная внутри себя; вытекая из предшествующих ступеней как результат, она имела своей предпосылкой также и конкретные образы сознания, например, мораль, нравственность, искусство, религию. В это развитие *содержания*, кажущееся на первый взгляд ограниченным лишь формальной стороной, входит также развитие содержания предметов особых частей философской науки. Это развитие должно, так сказать, происходить за спиною сознания, поскольку содержание относится к последнему, как нечто от него *не зависящее* (как существующее *в себе*). Изложение становится, благодаря этому, запутанным, и то, что должно быть предметом конкретных частей, излагается

отчасти уже во — здении. Рассмотрение, которое мы здесь принимаем, имеет еще большее неудобство, ибо оно может быть лишь историческим и рассудочным; оно должно, однако, преимущественно помочь нам уразуметь, что вопросы о природе *познания*, о *вере* и т. д., которые мы ставим себе в представлении, и которые мы считаем совершенно *конкретными*, на самом деле сводятся к *простым* определениям мысли и лишь в логике находят свое истинное разрешение.

А.

Первое отношение мысли к объективности.

§ 26.

Первым отношением мысли к объективности является *наивный* образ мышления, который, не сознавая еще противоположности мышления внутри себя самому себе, содержит *веру*, что посредством *размышления познается истина*, и что оно обнаруживает перед сознанием то, что объекты суть поистине. Питая такую веру, мышление приступает прямо к предметам, воспроизводит содержание ощущений и созерцаний, делая его содержанием мысли, и удовлетворяется этим содержанием, видя в нем истину. Все начальные ступени философии, все науки и даже повседневная деятельность и движение сознания живут в этой вере.

§ 27.

Благодаря тому, что это мышление не обладает сознанием существующей в нем противоположности, оно *может* быть по своему содержанию как подлинным *спекулятивным* философствованием, так и учением, не выходящим за пределы *конечных* определений мысли, т. е. за пределы еще *не разрешенной* противоположности. Здесь, во введении, нас может интересовать лишь рассмотрение этого отношения мышления со стороны его ограниченности, и потому мы должны рассмотреть сначала *философствование* последнего рода. Таким философским учением в его наиболее определенной и ближайшей к нам, по времени, форме была *прежняя метафизика*, — та метафизика, которая существовала у нас до кантовской философии. Эта метафизика представляет собою, однако, нечто *минувшее* лишь с точки зрения истории философии, сама же по себе она, вообще говоря, всегда и повсюду существует, ибо она является *чисто рассудочным воззрением*

на предметы, постигаемые только разумом. Более подробное рассмотрение ее приемов и ее основного содержания представляет собою поэтому для нас насущный интерес.

§ 28.

Прежняя метафизика рассматривала определения мысли как *основные определения вещей*. Эта предпосылка, согласно которой, *мысля существующее*, мы познаем его *в себе*, ставит ее выше позднейшей критической философии. Но 1) эти определения брались ею в их абстрактности, брались ею как сами по себе значимые и способные быть *предикатами истинного*. Эта метафизика полагала вообще, что можно достигнуть познания абсолютного путем *приписывания ему предикатов*, и не исследовала определений рассудка ни со стороны характерного для них содержания и ценности, ни со стороны их формы, заключающейся в том, что абсолютное определяется посредством приписывания предикатов.

Примечание. Такими предикатами являются, например, *наличное бытие*, как, например, в суждении: *бог обладает наличным бытием*, — *конечность* или *бесконечность* в вопросе — конечен или бесконечен мир; *простой*, *сложный* в суждении: *душа проста*, затем вещь *едина*, она есть *целое* и т. д. — Эта метафизика не исследовала ни вопроса о том, представляют ли собою такие предикаты, взятые сами по себе, нечто истинное, ни вопроса о том, может ли форма суждения быть формой истины.

Прибавление. Предпосылка старой метафизики была тождественна с предпосылкой наивной веры вообще, согласно которой мышление постигает вещи, как они существуют *сами по себе*, и вещи суть то, что они поистине суть, лишь в качестве мыслимых. Душа человека и природа являются вечно изменяющимся Протеем, и очень легко напрашивается мысль, что вещи в себе не таковы, какими они нам непосредственно представляются. — Излагаемая нами здесь точка зрения старой метафизики противоположна той точке зрения, к которой пришла критическая философия. Можно с правом сказать, что, согласно выводу, к которому пришла последняя, человек должен был бы питаться лишь выжимками и мякиной.

Что касается в частности метода рассуждения этой прежней метафизики, то мы должны заметить, что она не выходила за пределы лишь *рассудочного* мышления. Она брала непосредственно абстрактные определения мысли и считала, что они представляют собою пре-

дикаты истинного. Когда мы говорим о мышлении, мы должны различать между *конечным*, лишь *рассудочным* мышлением и *бесконечным*, *разумным* мышлением. Определения мысли, которые мы непосредственно преднаходим изолированными, суть *конечные* определения. Истинное же есть в самом себе бесконечное, которого нельзя выразить и осознать посредством конечного. Выражение «бесконечное мышление» может казаться странным, если придерживаться представления новейшего времени, будто мышление всегда ограничено. На самом деле, однако, мышление по самому своему существу бесконечно внутри себя. Конечным называется, выражаясь формально, то, что имеет конец, то, что есть, но перестает быть там, где оно соприкасается со своим иным и, следовательно, ограничено последним. Конечное, таким образом, состоит в соотношении со своим иным, которое является его отрицанием и представляет собою его границу. Но мышление находится у самого себя, соотносится с самим собой и имеет своим предметом само себя. Делая мысль своим предметом, я нахожусь у самого себя. «Я», мышление, согласно этому, бесконечно, потому что оно в мышлении соотносится с предметом, который есть оно само. Предмет вообще есть нечто иное, нечто отрицательное по отношению ко мне. Но если мышление мыслит само себя, то оно имеет предмет, который вместе с тем не есть предмет, т. е. имеет снятый, идеализированный предмет; мышление как таковое в своей чистоте не имеет, следовательно, предела внутри себя. Конечным мышление является лишь постольку, поскольку оно останавливается на ограниченных определениях, которые признаются им чем-то последним. Напротив, бесконечное или спекулятивное мышление точно так же определяет, но, определяя, ограничивая, оно снова снимает этот недостаток. Не следует, подобно обычному представлению, понимать бесконечность как абстрактное выхождение за всякий, вновь ставимый предел, а следует понимать его просто, так, как мы разъяснили выше.

Мышление прежней метафизики было *конечным* мышлением, ибо она двигалась в таких определениях мысли, предел которых признавался ею чем-то незбылемым, не могущим, в свою очередь, подвергнуться отрицанию. Так, например, задавали вопрос: обладает ли бог *наличным бытием*? И наличное бытие рассматривалось при этом как нечто чисто положительное, как нечто последнее и превосходное. Но мы позднее увидим, что *наличное бытие* отнюдь не есть нечто лишь положительное, а составляет определение, которое слишком низко для идеи и недостойно бога. — Старая метафизика задавалась далее

вопросом о конечности или бесконечности мира. Здесь бесконечность резко противопоставляется конечности. Однако легко видеть, что, если эти два определения противопоставляются друг другу, то бесконечность, которая должна ведь представлять собою целое, выступает здесь как *одна* сторона и ограничивается конечным, ограниченная же бесконечность есть сама лишь конечное. В том же смысле прежняя метафизика задавалась вопросом, проста или сложна душа. Простота, следовательно, также признавалась окончательным определением, посредством которого можно постигнуть истину. Но простота есть такое же скудное, абстрактное и одностороннее определение, как и наличное бытие; это — такое определение, о котором мы позднее узнаем, что оно неспособно выражать истинное, так как оно само не истинно. Если душа рассматривается лишь как простая, то она посредством такой абстракции определяется как односторонняя и конечная.

Прежняя метафизика стремилась, таким образом, узнать, должно ли приписывать ее предметам такого рода предикаты. Но эти предикаты представляют собою ограниченные рассудочные определения, служащие выражением некоторого предсла, но не истины. При этом нужно еще в особенности заметить, что способ действия прежней метафизики состоял в том, что она *приписывала* предикаты предмету, который она должна была познать, например, богу. Но это — внешняя рефлексия о предмете, ибо определения (предикаты) находятся готовыми в моем представлении и приписываются предмету лишь внешним образом. Истинное познание предмета должно быть, напротив, таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал своих предикатов извне. Если прибегать к приему приписывания предикатов, то дух чувствует при этом, что такие предикаты не исчерпывают предмета. Восточные народы, стоящие на этой точке зрения, называют поэтому совершенно правильно бога многоименным, обладающим бесконечным числом имен. Душа не удовлетворяется каким бы то ни было из конечных определений, и восточное познание состоит поэтому в не знающем покоя отыскивании таких предикатов. Относительно конечных вещей несомненно, что они должны быть определяемы посредством конечных предикатов, и здесь рассудок со своей деятельностью оказывается на своем месте. Он, будучи сам конечным, познает также лишь природу конечного. Если я, например, называю поступок *воровством*, то он этим определен со стороны своего существенного содержания, и знать это достаточно для судьи. Точно так же

конечные вещи относятся друг к другу, как *причина* и *действие*, как *сила* и *обнаружение*, и, когда мы их понимаем согласно этим определениям, мы их познаем согласно их конечности. Но предметы разума не могут быть определены посредством таких конечных предикатов, и стремление достигнуть этого было недостатком прежней метафизики.

§ 29.

Содержание подобного рода предикатов само по себе *ограниченно* и сразу обнаруживает себя не соответствующим уже *полноте представления* о предметах, которые оно должно выражать (о боге, о природе, духе и т. д.) и отнюдь не исчерпывающим этой полноты. Помимо того, предикаты эти связаны друг с другом, так как они — предикаты одного субъекта, но вместе с тем отличны друг от друга по своему содержанию, так как они принимаются как *внешние*, противостоящие *друг другу*.

Примечание. Первый недостаток восточные народы старались устранить, например, в определении бога посредством многочисленных *имен*, которые они ему приписывали, но, вместе с тем, этих имен должно было быть *бесконечно много*.

§ 30.

2) *Предметами* этой метафизики были, правда, целостности, которые сами по себе принадлежат *разуму*, мышлению *конкретного* внутри себя всеобщего—*душа*, *мир*, *бог*,—но метафизика брала их из *представления* и полагала их в основание, при применении к ним определений рассудка, как *данные*, *готовые субъекты*, и только в указанном представлении она видела *масштаб*, когда требовалось убедиться, подходящи ли и удовлетворительны ли предикаты, или нет.

§ 31.

На первый взгляд кажется, что представления о душе, мире, боге доставляют мышлению *прочную опору*. Но, помимо того, что в них есть примесь особенной субъективности и они поэтому могут иметь весьма различное значение, они лишь через посредство мышления могут получить прочное определение. Это выражает каждое суждение, ибо в нем лишь *предикат* (т. е. в философии — определение мысли) должен указать, что представляет собою субъект, т. е. первоначальное представление,

Примечание. В суждении: бог вечен и т. д., мы начинаем с представления: бог, но мы еще не *знаем*, что он такое; лишь предикат выражает, что он такое; поэтому в логике, где содержание определяется только в форме мысли, делать эти определения предикатами суждений, *субъектом* которых был бы бог или более неопределенное абсолютное, не только излишне, но даже вредно, так как это напоминало бы об ином масштабе, чем природа самой мысли. — Но, помимо этого, форма предложения, или, выражаясь более определенно, форма суждения, неподходяща для выражения конкретного — а истина конкретна — и спекулятивного; суждение, благодаря своей форме, односторонне и постольку ложно.

Прибавление. Эта метафизика не была свободным и объективным мышлением, так как она не давала объекту определяться свободно из самого себя, а предполагала его готовым. — Что касается свободного мышления, то нужно сказать, что греческая философия мыслила свободно, а схоластика несвободно, так как последняя брала свое содержание как бы данным, а именно данным церковью. — Мы, люди нового времени, благодаря всему нашему образованию, посвящены в представления, которые нам очень трудно преступить, так как эти представления обладают глубочайшим содержанием. В лице античных философов мы должны себе представлять людей, всецело стоящих на почве чувственного созерцания и не имеющих никаких других предпосылок, кроме неба над ними и земли вокруг них, ибо мифологические представления были отброшены в сторону. Мысль в этом вещном окружении свободна и ушла внутрь себя; она свободна от всякого материала, она пребывает в своей чистоте у себя. Это чистое нахождение у себя составляет отличительную черту свободного мышления, — как бы отправляющегося в плавание в чистое море, где нет ничего ни под нами, ни над нами и где мы находимся наедине с самими собою.

§ 32.

3) Эта метафизика сделалась *догматизмом*, потому что она, согласно природе конечных определений, должна была принимать, что из *двух противоположных утверждений*, каковыми были вышеуказанные положения, одно должно быть *истинным*, а другое — *ложным*.

Прибавление. Прямой противоположностью *догматизма* является ближайшим образом *скептицизм*. Древние скептики называли догматической вообще всякую философию, поскольку она выставляет

определенные положения. В этом, более широком смысле скептицизм признает догматической также и собственно спекулятивную философию. Но догматизм в более узком смысле состоит в том, что удерживаются односторонние рассудочные определения и исключаются противоположные определения. Это вообще строгое *или-или*, согласно которому утверждают, например, что мир *или* конечен, *или* бесконечен, но непременно лишь *одно* из этих двух. Истинное же, спекулятивное есть, напротив, как раз то, что не имеет в себе таких односторонних определений и не исчерпывается ими, а, как целостность, содержит внутри себя совместно те определения, которые догматизм признает в их раздельности незыблемыми и истинными. — В философии часто односторонность ставится наряду с целостностью, утверждается, что она есть по отношению к последней некоторое особенное, незыблемое. Но на самом деле одностороннее не есть нечто незыблемое и существующее само по себе, а содержится в целом, как снятое. Догматизм рассудочной метафизики состоит в том, что односторонние определения мысли удерживаются в их изолированности; идеализм спекулятивной философии, напротив, обладает принципом целостности и выходит за пределы односторонности абстрактных определений рассудка. Так, например, идеализм утверждает: душа *не только* конечна и *не только* бесконечна, а она есть по существу своему *как* то, *так и* другое, и, следовательно, она не есть *ни* то, *ни* другое, т. е. такие определения в их изолированности не имеют значимости, а имеют силу лишь как снятые. — Идеализм встречается также в нашем обычном сознании; мы соответственно ему говорим о чувственных вещах, что они изменчивы, т. е. что они обладают как бытием, так и небытием. — Упорнее держимся мы рассудочных определений. Последние, как определения мысли, признаются более прочными и даже абсолютно незыблемыми. Мы их рассматриваем как отделенные друг от друга бесконечной пропастью, так что противоположные друг другу определения никогда де не могут соприкоснуться. Цель борьбы разума состоит в том, чтобы преодолеть то, что фиксировано рассудком.

§ 33.

Первую часть этой метафизики в ее упорядоченной форме составляла *онтология*, — учение об *абстрактных определениях сущности*. Для этих определений в их многообразии и конечной значимости, не

существовало принципа; их должны были поэтому *эмпирически* и *случайно* перечислять; ответ на вопрос об их *содержании* мог быть основан лишь на *представлении*, на *заверении*, что под этим словом разумеют именно то-то и то-то, а иногда также и на *этимологии*. При этом могла идти речь лишь о соответствующей словопотреблению *правильности* анализа и об эмпирической *полноте*, а не об *истинности* и *необходимости* таких определений, взятых самими по себе.

Примечание. Вопрос о том, *истинны ли взятые сами по себе понятия*—бытие, наличное бытие, или конечность, простота, сложность и т. д., —должен казаться странным, если полагают, что речь может идти лишь об истинности *некоего предложения*, и можно лишь спрашивать, следует ли, согласно истине, *приписывать* (как обыкновенно выражались) некоторое *понятие* некоторому *субъекту* или нет; неистинность же в таком случае зависит от противоречия между субъектом представления и понятием, которое присоединяют к нему как сказуемое. Но понятие, как нечто конкретное, и даже как всякая определенность, вообще представляет по существу внутри себя единство различных определений. Если бы поэтому истина была не чем иным, как отсутствием противоречий, то следовало бы рассмотреть относительно каждого понятия, не содержит ли оно, взятое само по себе, такого внутреннего противоречия.

§ 34.

Второй частью была *рациональная психология* или *пневматология*, рассматривающая метафизическую природу *души*, а именно дух, как некоторую *вещь*.

Примечание. Бессмертие думали найти в той сфере, в которой находят свое место *сложность*, *время*, *качественное изменение* и *количественное прибавление* или *убавление*.

Прибавление. Рациональной называлась психология в противоположность эмпирическому способу рассмотрения проявлений души. Рациональная психология рассматривала душу со стороны ее метафизической природы, рассматривала ее так, как она определяется абстрактным мышлением. Она хотела познать внутреннюю природу души, хотела ее познать таковой, какова она в себе, какова она для мысли. В наше время в философии мало говорят о душе. Дух отли-

чен от души, которая представляет собою как бы нечто среднее между телесностью и духом или является связующим звеном между ними. Дух, как душа, погружен в телесность, и душа есть животворящее начало тела.

Прежняя метафизика рассматривала душу как вещь. Но вещь есть очень двусмысленное выражение. Под вещь мы понимаем раньше всего нечто непосредственно существующее, нечто такое, что мы себе представляем чувственно, и в этом смысле говорили о душе. Соответственно этому спрашивали, в каком месте обитает душа. Но если душа находится в определенном месте, то она находится в пространстве и является предметом чувственного представления. Точно так же лишь при понимании души как вещи можно спрашивать, простая ли она, или составная. Этот вопрос вызывал особенный интерес в связи с вопросом о бессмертии души, поскольку полагали, что это бессмертие обусловлено простотою последней. Но на самом деле абстрактная простота есть определение, которое так же мало соответствует сущности души, как и определение сложности.

Что касается отношения рациональной психологии к эмпирической, то первая стоит выше второй тем, что она ставит себе задачу познать дух посредством мышления, а также и доказывать мыслимое ею, между тем как эмпирическая психология исходит из восприятия и лишь перечисляет и описывает то, что дает ей последнее. Но если желают мыслить дух, то не надо оказывать такое сопротивление его особенностям. Дух есть деятельность в том смысле, в котором уже схоластики говорили о божестве, что он есть абсолютная активность. Но так как дух деятелен, то из этого вытекает, что он обнаруживает себя. Мы должны поэтому рассматривать дух не как некое неподвижное существо (*ens*), как это делала прежняя метафизика, которая отделяла неподвижную внутреннюю сторону духа от его внешней стороны. Дух следует рассматривать в его конкретной действительности, в его энергии, и именно так, чтобы его внешние проявления познавались как обусловленные его внутренней стороной.

§ 35.

Третья часть, космология, имела своим предметом мир, его случайность, необходимость, вечность, ограниченность в пространстве и времени, формальные законы в их изменениях и, далее, человеческую свободу и происхождение зла.

Примечание. Абсолютными противоположностями признаются при этом преимущественно случайность и необходимость, внешняя и внутренняя необходимость, действующие и конечные причины или вообще причинность и цель, сущность или субстанция и явление, форма и материя, свобода и необходимость, счастье и страдание, добро и зло.

Прибавление. Космология имела своим предметом как природу, так и дух, в их внешних сплетениях, в их явлении, следовательно, имела своим предметом вообще наличное бытие, совокупность конечного. Но космология рассматривала этот свой предмет не как некоторое конкретное целое, а лишь согласно абстрактным определениям. Так, например, здесь рассматривались вопросы, господствует ли в мире случайность или необходимость, извечен ли мир, или сотворен? Эта дисциплина интересовалась затем, главным образом установлением так называемых всеобщих космологических законов вроде, например того закона, что в природе нет скачков. Скачок означает здесь качественное различие и качественное изменение, которые являются непосредствованными, между тем как (количественное) постепенное изменение представляется чем-то опосредствованным.

По отношению к духу, как он выступает в мире, рассматривались в космологии преимущественно вопросы о человеческой свободе и о происхождении зла. Это, несомненно, в высшей степени интересные вопросы, но, чтобы дать на них удовлетворительный ответ, прежде всего не следует фиксировать абстрактных рассудочных определений как нечто окончательное, в том смысле, будто каждое из двух противоположных определений обладает самостоятельным существованием и должно быть рассматриваемо в своей изолированности, как субстанциональное и истинное. Такова, однако, была точка зрения прежней метафизики как вообще, так и в космологических рассуждениях, которые вследствие этого не могли соответствовать своей цели,—постижению явлений мира. Так, например, метафизика вовлекала в круг своего рассмотрения различие между свободой и необходимостью, и эти определения применялись ею к природе и к духу таким образом, что природу она считала подчиненной в ее действиях необходимости, а дух—свободным. Это различие, несомненно, существенно и имеет свое основание в глубинах самого духа; однако свобода и необходимость, как абстрактно противостоящие друг другу, принадлежат лишь области конечного и значимы лишь на его почве. Свобода, которая не имела бы внутри себя никакой необходимости, и одна

лишь необходимость без свободы суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения. Свобода существенно конкретна, вечным образом определена внутри себя и, следовательно, вместе с тем необходима. Когда говорят о необходимости, то обыкновенно понимают под этим лишь детерминирование извне, как, например, в конечной механике тело движется лишь в том случае, если оно получает толчок от другого тела, и движется именно в том направлении, которое ему сообщено этим толчком. Это, однако, лишь внешняя, а не подлинно внутренняя необходимость, ибо последняя есть свобода. — Точно так же обстоит дело с противоположностью между *добром* и *злом*, этой противоположностью углубленного в себя современного мира. Если мы рассматриваем зло как нечто само по себе устойчивое, что не есть добро, то это постольку совершенно правильно и противоположность должна быть признана, поскольку мы не должны понимать ее иллюзорность и относительность в том смысле, будто добро и зло едины в абсолютном в том смысле, как на самом деле недавно говорили: будто зло возникает лишь благодаря нашему субъективному воззрению. Ложность же этого понимания состоит в том, что зло рассматривается им как прочное положительное, между тем как на самом деле оно есть нечто отрицательное, не обладающее устойчивостью, а лишь силящееся быть самостоятельным. На самом деле оно есть абсолютная видимость, абсолютное отражение отрицательности внутри себя.

§ 36.

Четвертая часть, естественная или рациональная теология, рассматривала понятие бога или его возможность, доказательства его наличного бытия и его свойства.

Примечание. а) В этом рассудочном рассмотрении бога придается главное значение вопросу, какие предикаты подходят или не подходят к тому; что *мы себе представляем* как бога. Противоположность между реальностью и отрицанием здесь представляется абсолютной; для *понятия*, в том виде, в каком его берет рассудок, остается в конце концов лишь пустая абстракция неопределенной *сущности*, чистой реальности или положительности, мертвый продукт современного просвещения. б) Способ *доказательства* конечного познания обнаруживает вообще

свой превратный характер тем, что он указывает объективные основания бытия божия, которое, таким образом, оказывается чем-то *опосредствованным* другим. Этот способ доказательства, руководящийся рас-судочным тождеством, встречает затруднение при переходе от *конечного к бесконечному*. Таким образом он либо не в состоянии освободить бога от остающейся положительной конечности существующего мира, так что бог должен быть определен как непосредственная субстанция последнего (пантеизм), либо же бог остается объектом, противостоящим субъекту, следовательно, чем-то *конечным* (дуализм). с) *Свойства*, кото-рые должны были бы быть определенными и различными, собственно говоря, погрузились и исчезли в абстрактном понятии чистой реально-сти, неопределенной сущности. Но, поскольку конечный мир еще остается *истинным* бытием и бог в представлении противопоставляется ему, постольку появляется также представление о различных отноше-ниях бога к миру, которые, определенные как свойства, с одной стороны, должны быть сами конечными, так как они суть от-ношения к конечным состояниям (например, справедлив, благ, могущ, мудр и т. д.), а с другой стороны, должны быть вместе с тем бесконечными. Это противоречие допускает с этой точки зрения лишь туманный способ разрешения посредством количе-ственного увеличения, посредством доведения этих свойств до отсут-ствия всякой определенности, до *sensum eminentiorem*. Но благодаря этому, свойство на самом деле превращается в ничто, и ему оста-вляется только название.

Прибавление. Эта часть прежней метафизики стремилась устано-вить, как далеко может разум продвинуться без чужой помощи в познании бога. Познать бога посредством разума, это — несомненно величайшая задача науки. Религия содержит в себе представления о боге; эти представления в той форме, в какой они собраны в символе веры, сообщаются нам еще с молодости в качестве учения религии, и поскольку индивидуум верит в эти учения и они для него представляют собою истину, постольку он имеет то, что ему нужно как христианину. Но теология есть наука этой веры. Если теология дает нам лишь внеш-нее перечисление и собрание религиозных учений, она еще не является наукой. Посредством чисто исторического рассмотрения предмета, пользующегося такой любовью в наше время (как, например, посред-ством сообщения о том, что сказал тот или иной отец церкви), теология все еще не получает научного характера. Она его по-лучает лишь в том случае, когда она переходит к постигающему

в понятиях мышлению, которое представляет собою задачу философии. Истинная теология, таким образом, есть по существу своему вместе с тем и философия религии; таковой она была также и в средние века.

Что касается в частности *рациональной теологии* прежней метафизики, то она была не наукой *разума*, а *рассудочной* наукой о божестве, и ее мышление вращалось в абстрактных определениях мысли. — При рассмотрении ею *понятия* бога, мерилom познания являлось для нее *представление* о божестве. Но мышление должно двигаться свободно внутри себя, причем, однако, мы здесь же должны заметить, что выводы, к которым приходит свободное мышление, согласуются с содержанием христианской религии, так как последняя есть откровение разума. Но в рациональной теологии, о которой идет речь, такого согласия не получалось. Так как эта рациональная теология ставила себе задачей определить представление о божестве посредством мышления, в качестве же понятия бога получалась в ней лишь абстракция положительности или реальности вообще, исключаящая из себя отрицание, то бог согласно этому определялся как *всереальнейшее существо*. Но легко убедиться, что это всереальнейшее существо, благодаря тому, что из него исключается отрицание, представляет собою как раз противоположность тому, чем оно должно быть и чем рассудок, как он себе мнит, в нем обладает. Вместо того, чтобы быть по содержанию самым богатым и всецело наполненным, оно, вследствие того, что оно понимается абстрактно, есть скорее самое бедное и совершенно пустое. Душа справедливо добивается конкретного содержания, но таковое существует лишь благодаря тому, что оно содержит внутри себя определенность, т. е. отрицание. Если понятие бога понимают лишь как понятие абстрактного или всереальнейшего существа, то бог, благодаря этому, превращается для нас в нечто только потустороннее и тогда не может быть и речи о познании его, ибо где нет определенности, там также невозможно и познание. Чистый свет есть чистая тьма.

Эта рациональная теология интересовалась, во-вторых, доказательствами бытия божия. Важнейшим является при этом то, что доказательство понимается рассудком как зависимость одного определения от другого. Доказательство в таком случае имеет предпосылкой нечто устойчивое, из которого вытекает другое. Здесь, таким образом, показывают зависимость некоторого определения от некоторой предпосылки. Если мы должны доказать, таким образом, бытие

бога, то это получает тот смысл, что бытие божие зависит от других определений и что последние, следовательно, составляют основание бытия божия. Сразу же ясно, что при этом должно получиться нечто несуразное, ибо бог ведь должен быть безусловным основанием всего и, следовательно, не может зависеть от другого. В этом отношении стали говорить в новейшее время, что бытие бога недоказуемо, а должно быть непосредственно познано. Разум, однако, понимает под доказательством нечто совершенно иное, чем то, что понимает под ним рассудок, а равно и здравый смысл. Доказательство разума тоже имеет своим исходным пунктом нечто другое, чем бог, однако оно в своем дальнейшем движении не оставляет этого другого непосредственным и сущим, а показывает его опосредствованным и положенным; таким образом получается вместе с тем, что бог должен быть рассматриваем как содержащий внутри себя опосредствование снятым, как истинно непосредственный, первоначальный и независимый. — Если говорят: рассматривайте природу, она вас приведет к богу, вы найдете абсолютную, конечную цель, то это не значит, что бог есть некоторое опосредствование, а это значит, что лишь мы совершаем переход от другого к богу, и совершаем этот переход таким образом, что бог, как следствие, есть вместе с тем абсолютное основание природы, что, следовательно, наоборот, то, что выступает как следствие, оказывается также и основанием, а то, что сначала представлялось основанием, низводится на степень следствия. Таков также и ход доказательства разума.

Если мы после всего сказанного бросим еще раз взгляд на способ рассуждения прежней метафизики, то мы убедимся, что последний состоял в том, что она постигала предметы разума в абстрактных конечных определениях рассудка и делала своим принципом абстрактное тождество. Но эта рассудочная бесконечность, эта чистая сущность, сама есть лишь конечное, ибо особенность исключена из нее, и эта особенность ограничивает и отрицает ее. Вместо того, чтобы достигнуть конкретного тождества, эта метафизика застревала в абстрактном, но хорошей ее стороной было сознание, что единственно лишь мысль есть существенное в сущем. Материал для этой метафизики доставляли предшествующие философы, а именно схоластики. В спекулятивной философии рассудок представляет собою, правда, момент, но это момент, на котором не останавливаются. Платон и тем паче Аристотель не являются такими метафизиками, хотя обычно полагают обратное.

В.

Второе отношение мысли к объективности.

I. Эмпиризм.

§ 37.

Потребность в *конкретном* содержании, в противовес абстрактным теориям рассудка, который своими собственными силами не в состоянии переходить от своих всеобщностей к обособлению и определению, и потребность в *прочной опоре*, которая исключала бы *возможность все доказать* в области и по методу конечных определений, привели к *эмпиризму*, который, вместо того, чтобы искать истинного в самих мыслях, хочет черпать его из *опыта*, внешне и внутренне данного.

Прибавление. Эмпиризм обязан своим происхождением указанной в предшествующем параграфе потребности в *конкретном содержании* и *прочной опоре*, потребности, которой не может удовлетворить абстрактная рассудочная метафизика. Что касается конкретности содержания, то здесь имеет, главным образом, значение, чтобы предметы сознания были познаны как определенные внутри себя и как единство различных определений. Но это, как мы видели, отнюдь не имеет места в метафизике рассудка, благодаря ее принципу. Чисто рассудочное мышление ограничивается формой абстрактного всеобщего и не в состоянии перейти к обособлению этого всеобщего. Так, например, прежняя метафизика ставила себе целью узнать посредством мышления, что именно составляет сущность или основное определение души, и ее вывод гласил, что душа *проста*. Эта приписывавшаяся душе простота понималась здесь в смысле абстрактной простоты, исключающей различие, которое, как сложность, признается основным определением тела и затем материи вообще. Но абстрактная простота есть очень скудное определение, которым отнюдь нельзя объять богатства души и духа. Так как, таким образом, абстрактное метафизическое мышление оказалось неудовлетворительным, то увидели себя вынужденными искать спасения в эмпирической психологии. Точно так же обстоит дело и с рациональной физикой. Если, например, говорилось, что пространство бесконечно, что природа не делает скачков и т. д., то это совершенно неудовлетворительно в сравнении с многообразием и жизнью природы.

§ 38.

Эмпиризм имеет, с одной стороны, общий источник с самой метафизикой, для которой подтверждением ее определений (как предпосылок, так и определенного содержания) также служат представления, т. е. содержание, имеющее своим источником опыт. С другой стороны, единичное восприятие отлично от опыта, и эмпиризм возводит содержание восприятия чувства и созерцания в *форму всеобщих представлений, положений, законов* и т. д. Это происходит, однако, лишь в том смысле, что эти всеобщие определения (например сила) не должны иметь никакого другого самостоятельного значения и никакой другой самостоятельной значимости, кроме того значения и той значимости, которые получаются из восприятия, и никакая другая связь не должна находить оправдания, кроме той, которую можно доказать в явлении. Прочную опору с *субъективной* стороны эмпирическое познание имеет в том, что сознание обладает в лице восприятия своей собственной *непосредственной данностью и достоверностью*.

Примечание. В эмпиризме заключается великий принцип, гласящий, что то, что истинно, должно быть в действительности и наличествовать для восприятия. Этот принцип противоположен *долженствованию*, которым тщеславится рефлексия, презрительно противопоставляя действительности и данности некое *потустороннее*, которое якобы пребывает и существует лишь в субъективном рассудке. Подобно эмпиризму, философия также познает (§ 7) лишь то, что *есть*, она не признает ничего такого, что лишь *должно* быть и, следовательно, *не существует*. — С субъективной стороны следует также признать важность заключенного в эмпиризме принципа *свободы*, согласно которому человек должен сам видеть, должен *сам присутствовать* в том, что он признает достоверным в своем знании. *Последовательное* проведение эмпиризма, поскольку он ограничивается со стороны содержания конечным, отрицает вообще сверхчувственное или, по крайней мере, познание и определенность последнего и оставляет за мышлением лишь абстракцию, формальную всеобщность и тождество. Основная ошибка научного эмпиризма состоит всегда в том, что он пользуется метафизическими категориями: материя, сила, одно, многое, всеобщность, бесконечность и т. д., и, руководясь такими категориями, *умозаключает дальше*, исходя, как из предпосылки, из форм умозаключения и при этом не знает, что он сам

содержит в себе метафизику, сам занимается ею; он, таким образом, пользуется вышеуказанными категориями и их сочетаниями совершенно некритично и бессознательно.

Прибавление. От эмпиризма исходил клич: перестаньте вращаться в пустых абстракциях, смотрите с открытыми глазами, постигайте человека и природу, как они предостоят перед вами *здесь*, пользуйтесь настоящим моментом, — и нельзя отрицать, что в этом призыве заключается существенно правомерный момент. *Здесьнее*, настоящий момент, посястороннее должно заменить собою пустую потусторонность, паутину и туманные образы абстрактного рассудка. Этим приобретается также прочная опора, отсутствие которой чувствовалось в прежней метафизике, т. е. приобретается бесконечное определение. Рассудок подбирает лишь конечные определения; последние лишены в себе устойчивости, шатки, и возведенное на них здание обрушивается. Разум всегда стремился к тому, чтобы найти бесконечное определение, но еще не наступило тогда время, чтобы найти это бесконечное определение в мышлении. И это стремление ухватилося за настоящий момент, за «здесь», за «это», которое имеет в себе бесконечную форму, хотя и не в истинном существовании этой формы. Внешнее есть *в себе* истинное, ибо истинное действительно и должно существовать. Бесконечная определенность, которой ищет разум, существует, таким образом, в мире, хотя она и существует не в своей истине, а в чувственном единичном образе.

Далее, согласно воззрению эмпириков, *восприятие* есть форма, в которой мы должны постигать предметы внешнего мира, и в этом состоит недостаток эмпиризма. Восприятие, как таковое, всегда есть нечто единичное и преходящее; познание, однако, не останавливается на нем, а в воспринятом единичном оно отыскивает всеобщее и пребывающее, и это составляет переход от простого восприятия к опыту. — В опыте эмпиризм пользуется преимущественно формой *анализа*. В восприятии мы имеем многообразное конкретное, определения которого мы должны разобрать, подобно тому, как снимают слои с луковицы. Это расчленение имеет, следовательно, для эмпиризма тот смысл, что мы разъединяем сросшиеся определения, разлагаем их и ничего к ним не прибавляем, кроме субъективной деятельности разложения. Анализ есть, однако, переход от непосредственности восприятия к мысли, поскольку определения, которые совместно содержатся в анализируемом предмете, получают форму всеобщности, благодаря тому, что их отделяют друг от друга. Эмпиризм находится в заблуждении, полагая,

что, анализируя предметы, он оставляет их такими, каковы они есть, тогда как он на самом деле превращает конкретное в нечто абстрактное. Благодаря этому, получается вместе с тем, что живое умерщвляется, ибо живо лишь конкретное, единое. И, однако, это разделение должно совершиться для того, чтобы мы достигли познания, и сам дух есть разделение внутри себя. Это, однако, лишь *одна* сторона, а главным является объединение разделенного. Так как анализ не идет дальше ступени разделения, то к нему применимы слова поэта:

Что в химии зовется, как на грех,
Encheiresis naturae — просто смех.
Знакомы части ей, известен ли предмет?
Безделки в нем, духовной связи нет *).

Анализ исходит из конкретного, и обладание этим материалом дает ему большое преимущество над абстрактным мышлением прежней метафизики. Анализ устанавливает различия, и это очень важно; но эти различия сами, в свою очередь, представляют собою лишь абстрактные определения, т. е. *мысли*. Так как эти мысли признаются эмпиризмом реальной сущностью предметов, — тем, что предметы суть в себе, то перед нами снова предпосылка прежней метафизики, утверждающая, что истинное в вещах заключается именно в мышлении.

Если, далее, мы теперь сравним точку зрения эмпиризма с точкой зрения прежней метафизики относительно содержания, то мы должны сказать, что, как мы раньше видели, последняя имела своим содержанием всеобщие предметы разума — бога, душу и мир вообще. Это содержание заимствовалося из представления, и задача философии состояла в сведении этого содержания к форме мыслей. Точно так же обстояло дело со схоластической философией; для последней принятым наперед содержанием служили догматы христианской церкви, и ее задача заключалась в более точном определении и систематизации этого содержания посредством мышления. — Но совершенно другой характер носит то содержание, которое служит предпосылкой для эмпиризма. Это — чувственное содержание природы и содержание конечного духа. Здесь, следовательно, мы имеем перед собою конечный материал, а в прежней метафизике — бесконечный. Это бесконечное содержание

*) Encheiresin Naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiss nicht wie.
Hat die Theile in ihrer Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band.

делалось затем конечным посредством конечной формы рассудка. В эмпиризме мы имеем ту же самую конечность формы, и еще, кроме этого, содержание также конечно. Метод, впрочем, в обоих способах философствования остается тем же, поскольку в обоих их исходят из предпосылок, как из чего-то устойчивого, неизблемого. Для эмпиризма лишь внешнее составляет вообще истинное, и если он даже и допускает существование сверхчувственного, то он все же утверждает, что познать его невозможно, и мы должны держаться исключительно области восприятия. Но это основное положение в его дальнейшем развитии привело к тому, что позднее называли *материализмом*. Этот материализм признает истинно объективной материей как таковую. Но сама материя есть абстракция, которая как таковая не может быть воспринята нами. Можно, поэтому, сказать, что не существует вообще материи, ибо в том виде, в котором она существует, она всегда представляет собою нечто определенное, конкретное. И, однако, эта абстракция, которую мы называем материей, есть, согласно учению материализма, основа всего чувственного, есть чувственное вообще, абсолютная разьединенность внутри себя, и поэтому она есть внеположное друг другу сущее. Поскольку для эмпиризма это чувственное есть лишь нечто данное и таковым и остается, он — учение не-свободы, ибо свобода состоит именно в том, что я не имею противостоящим себе никакого абсолютно другого, а нахожусь в зависимости от содержания, которое есть я сам. С точки зрения эмпиризма, далее, разумность и неразумность лишь субъективны, т. е. мы должны принимать данное, как оно есть, и не имеем никакого права спрашивать о том, разумно ли оно, и в какой мере оно разумно внутри себя.

§ 39.

Относительно принципа эмпиризма сделано было правильное замечание, что в том, что мы называем *опытом*, и что мы должны различать от просто единичного восприятия единичных фактов, содержатся *два элемента*: один элемент — сам по себе разрозненный, бесконечно многообразный материал, а другой — форма, определения *всеобщности* и *необходимости*. Эмпирическое наблюдение дает нам многочисленные и, пожалуй, бесчисленные одинаковые восприятия. Однако *всеобщность* есть нечто совершенно другое, чем множество. Эмпирическое наблюдение точно также доставляет нам восприятие следующих *друг за другом* изменений, или *лежащих рядом друг с другом предметов*, но оно не показывает нам

необходимости связи. Так как восприятие должно оставаться основой того, что признается истинным, то всеобщность и необходимость кажутся чем-то *неправомерным*, субъективной случайностью, простой привычкой, содержание которой может носить тот или иной характер.

Примечание. Важным выводом из этого положения является заключение, что правовые и нравственные определения и законы, равно как и содержание религии представляют собою что-то случайное, и нужно отказаться от их объективности и внутренней истинности.

Скептицизм Юма, от которого исходит вышеприведенное рассуждение, впрочем, совершенно отличен от *греческого скептицизма*. Юмовский скептицизм кладет в основание *истинность* эмпирического, чувства, созерцания и оспаривает всеобщие определения и законы на том основании, что они не оправдываются чувственным восприятием. Античный скептицизм был до такой степени далек от того, чтобы сделать принципом истины чувство, созерцание, что он, наоборот, в первую голову выступал против чувственного (О современном скептицизме, в сравнении с античным, см. издававшийся Шеллингом и Гегелем «*Krit. Journal der Philosophie*», 1802, I. Bd.)

II. Критическая философия.

§ 40.

Критическая философия имеет то общее с эмпиризмом, что она, подобно ему, признает опыт *единственной* почвой познания, которое она, однако, считает не истинным, а лишь познанием явлений.

Исходным пунктом является для нее прежде всего различение элементов, которые мы находим при анализе опыта, различение между *чувственным материалом* и его *всеобщими соотношениями*. К этому присоединяется указанный в предшествующем параграфе критический вывод, что в восприятии, взятом самим по себе, содержится лишь *единичное* и лишь то, что *совершается*; вместе с тем, однако, критическая философия *настаивает на том факте*, что в том, что мы называем опытом, мы преднаходим *всеобщность* и *необходимость* как столь же существенные определения. Так как всеобщность и необходимость не имеют своего источника в эмпирическом, как таковом, то они принадлежат спонтанности *мышления* или, иными словами, они даны *a priori*. — Определения мысли, или *понятия рассудка*, образуют *объективность*

опытного познания. Они содержат в себе вообще *соотношения* и, поэтому, посредством них образуются вообще *синтетические* суждения *a priori* (т. е. изначальные соотношения противоположностей).

Примечание. Что в познании находятся определения всеобщности и необходимости, — этого факта юмовский скептицизм не отрицает. Ничем другим, как служащим предпосылкой фактом, это является также и в кантовской философии; можно сказать согласно обычному научному словопотреблению, что кантовская философия дала лишь другое *объяснение* этого факта.

§ 41.

Критическая философия исследует раньше всего ценность употребляемых в метафизике — да, впрочем, также и в других науках и в повседневном представлении — *понятий рассудка*. Эта критика, однако, не входит в рассмотрение *содержания* и определенного отношения друг к другу этих определений мысли, а рассматривает их вообще со стороны противоположности между *субъективностью* и *объективностью*. Эта противоположность, как она принимается здесь, относится (см. предшествующий параграф) к различию элементов *внутри* опыта. *Объективностью* называется здесь элемент *всеобщности* и *необходимости*, т. е. сами определения мысли, так называемое *априорное*. Но критическая философия расширяет эту противоположность настолько, что *весь* опыт, т. е. оба указанные его элемента, входит в область *субъективности* и по ту сторону этой субъективности остается лишь *вещь в себе*.

Различные формы априорного, т. е. формы мышления, и именно мышления как представляющего собою, несмотря на свою объективность, лишь субъективную деятельность, получаются путем следующей систематизации, которая, впрочем, зиждется только на психологически-исторических основах.

Прибавление 1-е. То, что определения прежней метафизики были подвергнуты исследованию, составляет, несомненно, очень важный шаг вперед. Наивное мышление, ничего не подозревая, брало указанные определения так, что они получались как бы сразу и сами собою. Оно не спрашивало себя при этом о том, насколько эти определения обладают сами по себе ценностью и значимостью. Раньше мы уже заметили, что свободное мышление есть такое мышление, которое не исходит из готовых предпосылок. Мышление прежней мета-

физики было не свободным, потому что оно признавало без дальнейших околичностей свои определения чем-то заранее данным, некоторым а priori, которого рефлексия не подвергала самостоятельному испытанию. Критическая философия, напротив, ставила себе задачу исследовать, в какой степени формы мышления способны вообще доставлять нам познание истины. Говоря более точно, критическая философия требовала, чтобы раньше, чем приступить к познанию, мы подвергли исследованию способность познания. Есть, несомненно, верная мысль в том, что мы должны сделать предметом познания сами же формы мышления. Но здесь же прокрадывается ошибочная мысль, что мы должны познавать до того, как приступим к познанию, что мы не должны войти в воду раньше, чем не научимся плавать. Нет сомнения, что не надо пользоваться формами мышления, не подвергнув их исследованию, но само это исследование есть уже познание. В познании, следовательно, должны соединиться друг с другом деятельность форм мышления и их критика. Формы мышления должны быть рассмотрены сами по себе, они представляют собою предмет и деятельность самого этого предмета. Они сами подвергают себя исследованию, сами должны определять свои границы и вскрывать свои недостатки. Тогда это будет та деятельность мышления, которую дальше мы рассмотрим особо как *диалектику* и о которой здесь мы должны пока лишь заметить, что мы должны смотреть на нее не как на привнесенную извне в определения мысли, а как им самим присущую.

Отличительной чертой кантовской философии является, следовательно, требование, чтобы само мышление подвергло себя исследованию и установило, в какой степени оно способно к познанию. В наше время мы вышли за пределы кантовской философии, и каждый утверждает, что он пошел дальше ее. Но можно двояким образом пойти дальше. можно пойти дальше вперед и дальше назад. Многие наши философские стремления, если присмотримся к ним ближе, оказываются не чем иным, как методом прежней метафизики, некритическим и безотчетным мышлением.

Прибавление 2-е. Кантовское исследование определений мысли страдает тем существенным недостатком, что они рассматриваются не сами по себе, а лишь с точки зрения того, являются ли они *субъективными* или *объективными*. Под *объективным* понимают в обычном словоупотреблении то, что существует вне нас и доходит до нас извне посредством восприятия. Кант отрицал, что определения мысли (например, причина и действие) объективны в указанном смысле,

т. е., что они даны в восприятии, и он, напротив, рассматривал их как принадлежащие самому нашему мышлению или спонтанности мышления, и в *этом* смысле он рассматривал их как субъективные. Однако Кант вместе с тем называет мыслимое и, говоря точнее, всеобщее и необходимое, объективным, а то, что лишь ощущается нами, — субъективным. Вышеуказанное словоупотребление кажется, таким образом, поставленным на голову, и Канта поэтому упрекали в том, что он вносит в язык путаницу. Этот упрек, однако, очень несправедлив. Дело обстоит здесь следующим образом. Обыденному сознанию чувственно воспринимаемое, т. е. то, что стоит пред ним (например, данное животное, данная звезда и т. д.), представляется существующим само по себе, самостоятельным; мысли же, наоборот, считаются им не самостоятельным и зависимым от чего-то другого. Но на самом деле чувственно воспринимаемое есть нечто подлинно несамостоятельное и производное, а мысли, напротив, суть подлинно самостоятельное и первичное. В этом смысле Кант назвал то, что сообразно с мыслью (всеобщее и необходимое), *объективным*, и сделал это с полным правом. С другой стороны, чувственно воспринимаемое во всяком случае *субъективно* постольку, поскольку оно имеет свою опору не в самом себе, и в такой же мере мимолетно и преходяще, в какой мыслям присущ характер постоянства и внутренней устойчивости. Упомянутое здесь и выдвинутое Кантом определение различия между объективным и субъективным мы встречаем также и в наше время в словоупотреблении образованных людей, — так, например, мы предъявляем требование к оценке произведения искусства, чтобы она была объективной, а не субъективной, полагая, что должно исходить не из случайного личного ощущения и настроения данного момента, а из всеобщего и имеющего свое основание в сущности самого искусства. В том же самом смысле мы можем по отношению к научному исследованию проводить различие между объективным и субъективным интересом.

Но кантовская объективность мышления сама, в свою очередь, субъективна, поскольку, согласно Канту, мысли, хотя и суть всеобщие и необходимые определения, они все же — *лишь наши мысли* и отделены от того, что представляет собою *вещь в себе*, непроходимой пропастью. Истинная объективность мышления состоит, напротив, в том, что мысли *суть* не только наши мысли, а вместе с тем *суть вещей* и вообще всего того, что является для нас предметом, *суть их в себе*. — «Объективно» и «субъективно» представляют собою удобные выражения, которыми, не задумываясь, пользуются и, при употреблении

которых, однако, очень легко возникает путаница. Согласно данному нами разъяснению, слово «объективность» имеет тройкий смысл. *Во-первых*, оно употребляется в смысле существующего во внешнем мире в отличие от того, что *лишь* субъективно, составляет предмет мнения, сновидения и т. д.; *во-вторых*, оно имеет установленный Кантом смысл всеобщего и необходимого в отличие от принадлежащего нашему ощущению случайного, партикулярного и субъективного, и, *в-третьих*, оно употребляется в указанном напоследок смысле, в смысле мыслимого «в себе», в смысле того, что есть, в отличие от того, что *лишь* мыслится нами и, следовательно, в смысле того, что еще отлично от самой вещи, т. е. от вещи *в себе*.

§ 42.

а) *Теоретическая способность*, познание как таковое

Как на определенное *основание* понятия рассудка эта философия указывает на *изначальное тождество* «я» в мышлении (трансцендентальное единство самосознания). Данные чувством и созерцанием представления суть по своему *содержанию* нечто *многообразное*, и точно так же они многообразны благодаря своей форме, благодаря *внеположности* чувственности в ее обеих формах, в пространстве и времени, которые в качестве форм (всеобщего) созерцания суть сами а priori. Так как «я» соотносит к себе многообразие ощущений и созерцаний и объединяет его в себе, как *в одном* сознании (чистая апперцепция), то это многообразие приводится в тождество, в изначальную связь. Определенные виды этого соотношения представляют собою чистые понятия рассудка, *категории*.

Примечание. Как известно, кантовская философия чрезвычайно облегчила себе задачу *отыскания* категорий. «Я», единство самосознания, совершенно абстрактно и всецело неопределенно; как же нам дойти до *определений* «я», до категорий? К счастью, мы находим в обыкновенной логике уже готовую эмпирическую классификацию *различных видов суждений*. Но судить значит *мыслить* определенный предмет. Перечисление различных, уже данных нам готовыми, видов суждений доставляет нам, таким образом, различные *определения мышления*. — За *фихтевской* философией остается та огромная заслуга, что она напомнила о том, что следует показать *необходимость определений мысли*, что их непременно следует *дедуцировать*. — Эта философия должна была бы повлиять на метод логики, по крайней мере, в одном отношении: определения мыслей вообще или обычный материал логики, *виды*

понятия, суждения, умозаключения не должны были бы уж больше заимствоваться лишь из наблюдений и рассматриваться, таким образом, чисто эмпирически, а должны были бы быть выведены из самого мышления. Если мышление способно вообще что-нибудь доказать, если логика должна требовать, чтобы давались *доказательства*, и если она хочет нас научить, как доказывать, то она ведь прежде всего должна быть способной доказывать свое особое, ей лишь присущее содержание, должна была бы быть способной усмотреть необходимость этого содержания.

Прибавление 1-е. Утверждение Канта, следовательно, заключается в том, что определения мысли имеют свой источник в «я» и что, согласно этому, «я» дает определения всеобщности и необходимости. Сначала перед нами выступает вообще некоторое многообразие, категории же суть те простые определения, к которым относится это многообразие. Чувственное же, напротив, есть то, что находится внеположно друг другу, вне-себя-сущее; таково, собственно говоря, его настоящее основное определение. Так, например, «теперь» обладает бытием лишь в отношении к некоему «раньше» и некоторому «после». Точно так же красное существует лишь постольку, поскольку ему противостоят желтое и голубое. Но это другое существует вне данного чувственного и последнее есть лишь постольку, поскольку оно не есть другое и лишь постольку есть другое. — С мышлением, или с «я», обстоит дело как раз обратно. В противоположность сущему друг вне друга и вне себя чувственному, оно есть изначально тождественное, единое с собою и всецело сущее у себя. Если я говорю «я», то это есть абстрактное соотношение с самим собою, и то, что помещается в это единство, заражается последним и превращается в него. «Я» есть, таким образом, как бы плавильная печь, огонь, который пожирает безразличное друг к другу многообразие и сводит его к единству. Это и есть то, что Кант называет *чистой апперцепцией* в отличие от обыкновенной апперцепции, которая принимает в себя многообразие как таковое, чистая же апперцепция должна, напротив, рассматриваться как деятельность превращения материала в нечто мое — Этим во всяком случае правильно выражена природа всякого сознания. Человек стремится вообще к тому, чтобы познать мир, завладеть им и подчинить его себе, и для этой цели он должен как бы разрушить, т. е. идеализировать реальность мира. Но вместе с тем мы должны заметить, что не субъективная деятельность самосознания вносит абсолютное единство в многообразие. Наоборот. Это единство есть само абсолютное, само истин-

ное. Абсолютное, как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное единство.

Прибавление 2-е. Такие выражения, как *трансцендентальное единство самосознания*, кажутся очень трудными, как будто бы за ними скрыто нечто страшное, но дело в действительности проще. Чтобы понять, что понимает Кант под «*трансцендентальным*», мы должны обратить внимание на различие между последним и *трансцендентным*. *Трансцендентное* именно есть вообще то, что выходит за пределы определенности рассудка и в этом смысле встречается впервые в математике. Так, например, в геометрии мы говорим, что следует представлять себе периферию круга как состоящую из бесконечно многих бесконечно малых прямых линий. Здесь, таким образом, определения, которые рассудок считает совершенно различными (прямая линия и кривая), явно полагаются тождественными. Тождественное с собою и бесконечное внутри себя самосознание также представляет собою такое трансцендентное в отличие от определяемого конечным материалом обыкновенного сознания. Кант, однако, называл это единство самосознания лишь *трансцендентальным*, полагая, что это единство лишь субъективно, а не принадлежит также и самим предметам, как они существуют в себе.

Прибавление 3-е. Естественному сознанию должно казаться очень странным утверждение, что мы должны рассматривать *категории* как принадлежащие лишь *нам* (как субъективные), и в этом утверждении, несомненно есть нечто в самом деле неприемлемое. Правильно, однако, что категории не содержатся в непосредственном ощущении. Рассмотрим, например, кусок сахара; он — твердый, белый, сладкий и т. д. Мы говорим, что все эти свойства объединены в *одном* предмете, но это *единство* не является предметом ощущения. Точно так же обстоит дело, когда мы рассматриваем два события как находящиеся друг к другу в отношении причины и следствия. Воспринимаются здесь два отдельных события, следующие друг за другом во времени. Но что одно событие есть причина, а другое — следствие (причинная связь между этими двумя событиями), — это не воспринимается, а существует лишь для нашей мысли. Хотя, как мы видим, категории (например, единство, причина и следствие и т. д.) принадлежат мышлению как таковому, из этого все же отнюдь не следует, что они суть лишь наши определения, а не суть вместе с тем также определения самих предметов. Но таково именно учение Канта и его философия есть *субъективный идеализм*, поскольку «я» (познающий субъект)

доставляет как *форму*, так и *материал* сознания: форму — в качестве *мыслящего* и материал — в качестве *ощущающего*. — О содержании этого субъективного идеализма не стоит на самом деле тратить ни одного слова. Можно было бы, пожалуй, думать, что благодаря тому, что единство предметов переносится в субъект, предметы лишаются своей реальности. Однако на самом деле ни предметы, ни мы ничего не выиграли бы от того, что им было бы присуще *бытие*. Важно *содержание*, важно, *истинно* ли содержание. То, что предметы просто *есть*, еще не спасает их: придет время, и *сущее* станет *несущим*. — Можно было бы также сказать, что согласно учению субъективного идеализма человек имеет право очень возгордиться *собою*. Но если его миром является масса чувственных созерцаний, то у него нет основания гордиться таким миром. Это различие между субъективностью и объективностью не имеет, следовательно, вообще никакого значения; важно лишь содержание, а оно одновременно и субъективно и объективно. Объективно, в смысле голого существования, также и преступление, но это — ничтожное в себе существование, и именно эта ничтожность делается явной в наказании.

§ 43.

С одной стороны, именно посредством категорий простое восприятие возводится в объективность, *в опыт*, но, с другой стороны, эти понятия, как единства лишь субъективного сознания, обусловлены данным материалом, сами по себе пусты и имеют применение лишь в опыте, другая составная часть которого, определения чувства и созерцания, суть также лишь нечто субъективное.

Прибавление. Утверждать о категориях, что они сами по себе пусты, будет не основательно, поскольку они имеют содержание уже потому, что они *определены*. Содержание категорий, правда, не есть чувственно воспринимаемое, пространственно-временное содержание, однако последнее мы должны рассматривать не как недостаток категорий, а скорее как их достоинство. Это находит признание уже и в обыденном сознании: мы говорим, например, о книге или о речи, что они *полны содержания*, когда мы в них находим мысли, общие выводы и т. д., но мы, наоборот, не скажем, что книга, ну хоть какойнибудь роман, *содержательна*, потому что в ней нагромождена масса разрозненных событий, ситуаций и т. п. Этим, следовательно, обыденное сознание также определенно признает, что для того, чтобы быть *содержа-*

нием, требуется нечто *большее*, чем один лишь чувственный материал; а что же такое это *большее*? Не что иное, как мысли, а в данном случае прежде всего *категории*. — При этом следует еще заметить, что утверждение, будто бы категории сами по себе пусты, несомненно правильно в том смысле, что мы не должны останавливаться на них и их целостности (на логической идее), а должны двигаться дальше и переходить к реальным областям природы и духа. Однако мы не должны понимать этого перехода так, будто, благодаря ему, прибавляется к логической идее привходящее в нее извне, чуждое содержание, а должны понимать этот переход так, что именно собственная деятельность логической идеи определяет себя дальше и развивается в природу и дух.

§ 44.

Категории поэтому неспособны быть определениями абсолютного, так как оно не дано в восприятии, и поэтому рассудок, или познание посредством категорий, не в состоянии постигать *вещей в себе*.

Примечание. *Вещь в себе* (а под *вещью* Кант понимает также и дух, бога) обозначает предмет, поскольку *отвлекаются* от всего, что он составляет для сознания, поскольку отвлекаются от всех эмоциональных определений, равно как и от всех определенных мыслей о нем. Легко усмотреть, что остается после этого: *голая абстракция*, нечто совершенно *пустое*, что можно определить лишь как *потустороннее, отрицательное* представления, чувства, определенного мышления и т. д. Также просто соображение, что это *caruit mortuum* есть само лишь *продукт* мысли, а именно продукт мысли, перешедшей к чистой абстракции, продукт пустого «я», которое делает своим *предметом* это пустое *тождество* самого себя. *Отрицательное* определение, которое получает это абстрактное тождество, определенное как *предмет*, равно приводится среди кантовских категорий и так же хорошо известно нам, как и вышеуказанное пустое тождество. После всего этого нужно только удивляться, когда читаешь, что мы не знаем, что такое вещь *в себе*, так как на самом деле нет ничего легче, чем знать ее.

§ 45.

Разум, способность безусловного, усматривает обусловленность этих опытных познаний. То, что здесь называется предметом разума, *безусловное* или *бесконечное*, есть не что иное, как самому себе равное,

или, другими словами, это есть вышеупомянутое (§ 42) *изначальное* тождество «я» в *мышлении*. Разумом называется абстрактное «я», или мышление, делающее своим предметом или своей целью это чистое *тождество*. Сравните примечание к предыдущему параграфу. Этому всецело *лишенному определенности* тождеству несоответствие с *вечными* опытные познания, ибо они представляют собою вообще *определенное* содержание. Поскольку такое безусловное принимается за абсолютное и истинное разума (за *идею*), постольку эти опытные познания объявляются неистинными, *явлениями*.

Прибавление. Только Кант определенно выдвинул различие между рассудком и разумом и установил это различие следующим образом: рассудок имеет своим предметом конечное и обусловленное, а разум — бесконечное и безусловное. Хотя мы должны признать очень важным результатом кантовской философии то, что она настаивала на конечности основанного лишь на опыте познания рассудка и называла содержание этого познания *явлением*, мы все же не должны останавливаться на этом отрицательном результате, не должны сводить безусловность разума лишь к абстрактному, исключаящему различие тождеству с собою. Так как разум, таким образом, рассматривается здесь лишь как выхождение за пределы конечного и обусловленного рассудочного познания, то он этим на самом деле сам низводится до конечного и обусловленного, ибо истинно бесконечное не есть только потустороннее конечного, а содержит последнее внутри самого себя как снятое. Это верно также и по отношению к *идее*, которой Кант, правда, отвел снова почетное место, поскольку он ее в отличие от абстрактных определений рассудка, а то и просто чувственных представлений (в повседневной жизни называют идеей также и последнее), признавал уделом разума; однако надо сказать, что по отношению к ней он также остановился на отрицательном и на одном лишь *долженствовании*. Очень важный результат кантовской философии состоит далее в том, что предметы нашего непосредственного сознания, составляющие содержание опытного познания, постигаются только как *явления*. Обыкновенное (т. е. чувственно-рассудочное) сознание считает предметы, которые оно знает в их разрозненности, самостоятельными и самодовлеющими; а так как обнаруживается, что эти предметы соотносятся друг с другом и обуславливают друг друга, то их взаимозависимость рассматривается как нечто внешнее предметам и не принадлежащее их сущности. Вопреки этому теперь должно утверждать, что предметы, с которых мы непосредственно знаем, суть только явления, т. е. что они имеют

основание своего существования не в самих себе, а в чем-то другом. При этом, однако, имеет важное значение, как определяется это другое. Согласно кантовской философии вещи, о которых мы знаем, суть лишь явления *для нас*, а *в себе* они остаются для нас недоступными и потусторонними. Этот субъективный идеализм, согласно которому то, что составляет содержание нашего сознания, есть *лишь* наше содержание, содержание, полагаемое лишь *нами*, непредубежденное сознание справедливо отвергает. Истинное положение вещей на деле таково, что вещи, о которых мы непосредственно знаем, суть простые явления не только *для нас*, но также и *в себе*, и настоящее определение конечных вещей и состоит в том, что они имеют основание своего бытия не в самих себе, а во всеобщей божественной идее. Это понимание вещей также должно называться идеализмом, но, в отличие от субъективного идеализма критической философии, мы должны его называть *абсолютным идеализмом*. Хотя этот абсолютный идеализм и выходит за пределы обыденного реалистического сознания, но все же по существу не представляет собой особенности философии, а является, наоборот, основой всякого религиозного сознания, поскольку именно последнее также рассматривает совокупность всего того, что есть, вообще весь существующий мир, как сотворенный и управляемый богом.

§ 46.

Однако появляется потребность познать это тождество, эту пустую вещь *в себе*. *Познать* означает не что иное, как знать предмет соответственно его *определенному* содержанию. Но определенное содержание заключает в себе многообразную *связь* и служит основанием связи со многими другими предметами. Для определения вышеуказанного бесконечного или *вещи в себе* разум не располагает ничем другим, кроме *категорий*; когда же разум хочет дать им такое применение, *он выходит за свои пределы* (становится трансцендентным).

Примечание. Здесь выявляется вторая сторона *критики разума* и эта вторая сторона сама по себе важнее, чем первая. Первую сторону составляет именно вышеуказанное воззрение, что *категории* имеют свой источник в единстве самосознания, что, следовательно, познание посредством них на самом деле не заключает в себе ничего объективного, и приписываемая им объективность (§ 40, 41) сама есть лишь нечто *субъективное*. Если мы примем во внимание только эту сторону, то кантовская критика оказывается лишь *субъективным* (плоским) *идеализмом*,

который не входит в рассмотрение *содержания*, видит пред собою лишь абстрактные формы субъективности и притом односторонне останавливается на субъективности как на последнем вполне утвердительном определении. Но при рассмотрении так называемого *употребления*, которое разум делает из категорий для познания своих предметов, обсуждается содержание категорий, по крайней мере, со стороны некоторых определений, либо, во всяком случае, представляется повод для рассмотрения этого содержания. Особенно интересно посмотреть, как Кант судит об этом *применении категорий к безусловному*, т. е. о метафизике. Его отношение к последней мы здесь кратко изложим и подвергнем критике.

§ 47.

а) *Первое безусловное*, которое рассматривается Кантом, есть (смотри выше § 34) *душа*. — В моем сознании я нахожу себя всегда: а) как *определяющего субъекта*, б) как *единичное*, как абстрактно простое, в) как то, что есть *одно и то же* во всем многообразии сознаваемого мною, — как *тождественное*, д) как *отличающего себя*, в качестве мыслящего, от всех вещей, *находящихся вне меня*.

Метод рассуждения прежней метафизики правильно указывается Кантом. Это метод состоял в том, что она ставила на место *эмпирических* определений *определения мысли*, соответствующие *категории*. Отсюда возникали следующие четыре положения: а) *душа есть субстанция*, б) она есть *простая* субстанция, в) она в различные периоды своего существования *численно тождественна*, д) она находится в некотором отношении к *пространственным* предметам.

Кант указывал недостаток этого перехода, заключающийся в том, что здесь смешиваются двоякого рода определения (*паралогизм*), именно смешиваются эмпирические определения с категориями, и Кант показывал далее, что мы не имеем права *умозаключать* от первых к последним и вообще ставить вместо первых последние.

Как видим, эта критика не высказывает ничего иного, чем выше-приведенное в § 39 *юмовское* замечание, что вообще определения мысли — всеобщность и необходимость — не встречаются в восприятии, что эмпирическое как по своему содержанию, так и по своей форме отлично от определений мысли.

Примечание. Если опытное знание должно служить оправданием мысли, то несомненно требовалось бы, чтобы мы могли точно доказать ее присутствие в восприятии. — Что нельзя утверждать относительно

души, что она субстанциальна, проста, тождественна с собою и сохраняет свою самостоятельность в общении с материальным миром, — это обосновывается в кантовской критике метафизической психологии лишь тем, что определения души, которые *опытным* путем дает нам сознание о душе, не вполне совпадают с теми, которые производит при этом *мышление*. Но, согласно изложенному выше, *познание* вообще, и даже *опыт*, состоит по Канту в том, что мы мыслим *восприятия*, т. е., что мы *превращаем* в определения мысли те определения, которые первоначально принадлежат восприятию. — И все же следует признать успехом кантовской критики то, что философствование о *духе* освободилось от *души-вещи*, от категорий и, следовательно, от вопросов о *простоте* или *сложности*, *материальности* и т. д. души. — Но истинной точкой зрения на *недопустимость* таких форм будет даже для обыденного человеческого сознания не то, что они суть *мысли*, а скорее то, что такие мысли сами по себе не заключают в себе истины. — Если мысль и явление не вполне соответствуют друг другу, то нам предоставляется выбор, считать ли недостаточным одно или другое. В кантовском идеализме, поскольку он рассматривает разумное, недостаток приписывается мыслям, так что последние потому именно признаются неудовлетворительными, что они не адекватны воспринимаемому и ограничивающемуся объемом восприятия сознанию, потому что мысли не встречаются в последнем как в таковом. Содержание мысли само по себе здесь не рассматривается.

Прибавление. Паралогизмы суть вообще ошибочные умозаключения; их ошибочность состоит более определенно в том, что одно и то же слово употребляется в различном значении в двух посылках. На таких паралогизмах основан, согласно Канту, метод прежней метафизики в рациональной психологии, поскольку здесь именно лишь эмпирические определения души рассматриваются как принадлежащие ей самой по себе. — Совершенно правильно, впрочем, что такого рода предикаты, как *простота*, *неизменность* и т. д., нельзя приписывать душе, но не по указанному Кантом основанию, не потому, что разум, приписывая душе эти предикаты, переступил бы указанные ему границы; а потому, что подобного рода абстрактные определения рассудка слишком плохи для души, и она есть еще нечто совершенно другое, чем только простая, неизменная и т. д. Так, например, душа есть, несомненно, простое тождество с собою, но вместе с тем она и деятельно различает себя внутри самой себя; напротив, *только* простое, т. е. абстрактно простое, есть именно как таковое вместе с

тем и мертвое. — Что Кант своей полемикой против прежней метафизики устранил эти предикаты из понятия о душе и о духе, — надо считать большим успехом, но основание, указываемое им для такого устранения, совершенно ошибочно.

§ 48.

β) При попытке разума познать безусловное *второго* предмета (§ 35), *мира*, он впадает в *антиномии*, т. е. в утверждение двух *противоположных* суждений об *одном и том же* предмете, и впадает в эти антиномии именно так, что каждое из этих суждений он должен утверждать с одинаковой необходимостью. Отсюда вытекает, что содержание мира, определения которого, как оказывается, страдают таким противоречием, не может существовать *в себе*, а есть лишь явление. *Разрешение* противоречия состоит в том, что оно принадлежит не предмету самому по себе, а лишь познающему разуму.

Примечание. Тем самым здесь говорится, что само содержание, а именно категории сами по себе приводят к противоречию. Эта мысль, что противоречие, которое разумные определения рассудка полагают в разумном, *существенно и необходимо*, должна рассматриваться как один из важнейших и значительнейших успехов философии нового времени. Насколько эта точка зрения глубока, настолько же тривиально разрешение противоречия; оно представляет собою лишь нежное отношение к мирским вещам. Не сущность мира носит-де на себе пятно противоречия, а *лишь* мыслящий разум, *сущность духа*. Не трудно согласиться, что *являющийся* мир обнаруживает противоречия размышляющему духу: являющийся мир — это мир, каков он есть для субъективного духа, для *чувственности* и *рассудка*. Но если сравнить *сущность* мира с *сущностью* духа, то нельзя не удивляться тому, как, нимало не задумываясь, философы выставляли, и вслед за ними другие повторяли, смиренные утверждения, что не сущность мира, а сущность мышления — разум — противоречива внутри себя. Не помогает и следующий оборот речи: разум впадает в противоречие *лишь* благодаря *применению категорий*. Ибо при этом утверждают, что это применение *необходимо* и у разума нет для познания никаких других определений, кроме категорий. Познание есть на самом деле *определяющее* и *определенное* мышление; если разум есть лишь пустое, неопределенное мышление, то он *ничего* не мыслит. Когда же в конце концов разум сводится к *пустому тождеству* (смотри в следующем параграфе), то

и он также счастливо освобождается от противоречия посредством легкой жертвы вообще всем содержанием и содержательностью.

Можно, далее, заметить, что отсутствие более глубокого рассмотрения антиномии привело раньше всего еще к тому, что Кант перечисляет лишь *четыре* антиномии. Он наткнулся на них потому, что он здесь так же, как и в так называемых паралогизмах, исходил из таблицы категорий, чем применил ставший впоследствии столь излюбленным прием, заключающийся в том, что вместо того, чтоб выводить определения предмета из понятия, этот предмет просто подводится под готовую *схему*. Остальные недостатки в кантовском рассмотрении антиномии я показал в моей «Науке логики». — Здесь главным образом мы должны заметить, что антиномия встречается не только в четырех особых, заимствованных из космологии, предметах, а во *всех* предметах всякого рода, во *всех* представлениях, понятиях и идеях. Знание этого и познание предметов в этом их свойстве составляет существенную сторону их философского рассмотрения; это свойство составляет то, что ниже определится как *диалектический* момент логического.

Прибавление. С точки зрения прежней метафизики принималось, что если познание впадает в противоречия, то это — лишь случайное заблуждение, основанное на субъективной ошибке в умозаключении и рассуждении. Напротив, согласно Канту, мышление по самой своей природе впадает в противоречия (антиномии), когда оно хочет познать бесконечное. Хотя, как мы указали в примечании к предшествующему параграфу, обнаружение антиномий должно рассматриваться как очень важный успех философского познания, поскольку этим был устранен неподвижный догматизм рассудочной метафизики и обращено внимание на диалектическое движение мышления, мы все же должны при этом заметить, что Кант также и здесь остановился только на отрицательном результате, на непознаваемости вещей в себе, а не проник дальше до познания истинного и положительного значения антиномий. Истинное же и положительное значение антиномий заключается вообще в том, что все действительное содержит внутри себя противоположные определения и что, следовательно, познание и, точнее, постижение предмета в понятиях означает именно лишь осознание его как конкретного единства противоположных определений. В то время как прежняя метафизика, как мы показали раньше, рассматривая предметы, которые она хотела познавать метафизически, дей-

ствовала так, что применяла абстрактные определения рассудка и отбрасывала противоположные им определения, Кант, напротив, стремился доказать, что получающимся таким образом утверждениям всегда следует противопоставлять с одинаковым правом и одинаково необходимо другие противоположные утверждения. При обнаружении антиномий Кант ограничился космологией прежней метафизики и в своей полемике против последней вывел четыре антиномии, положив в основание их схему категорий. *Первая* антиномия относится к вопросу, должны ли мы мыслить мир ограниченным или неограниченным в пространстве и времени. Во *второй* антиномии речь идет о дилемме: должны ли мы рассматривать материю как делимую до бесконечности или как состоящую из атомов? *Третья* антиномия относится к противоположности между свободой и необходимостью, именно поскольку ставится вопрос—должны ли мы рассматривать все совершающееся в мире как обусловленное причинной связью, или мы должны принимать существование в мире также и свободных существ, т. е. абсолютных начальных источников действия. К этому присоединяется, наконец, как *четвертая* антиномия—дилемма: имеет ли мир вообще причину или нет. — Прием, который Кант применяет в своем обсуждении этих антиномий, заключается, главным образом, в том, что он противопоставляет друг другу содержащиеся в них противоположные определения как тезис и антитезис и старается доказать и тот, и другой, т. е. показать, что оба являются необходимым результатом размышления об этом вопросе; при этом он явственно протестует против предположения, что он хочет только показывать фокусы, действовать как адвокат. Но доказательства, которые Кант приводит в пользу своих тезисов и антитезисов, на самом деле должны быть признаны мнимыми, так как то, что требуется доказать, всегда уж содержится в посылках, из которых он исходит, и лишь благодаря пространному, аналогическому способу ведения доказательств получается иллюзия опосредствования. И однако, установление этих антиномий все же остается очень важным и достойным благодарности результатом критической философии, поскольку им выражено (хотя на первых порах лишь субъективно и непосредственно) фактическое единство тех определений, которые рассудком удерживаются в их оторванности друг от друга. Так, например, в первой из вышеуказанных космологических антиномий содержится та мысль, что пространство и время должны рассматриваться не только как непрерывные, но так же и как прерывные, между тем как, напротив,

в прежней метафизике останавливались на одной лишь непрерывности, и согласно этому мир рассматривался как неограниченный в пространстве и времени. Совершенно правильно, что мы можем выходить за пределы каждого *определенного* пространства и каждого *определенного* времени, но не менее правильно и то, что пространство и время действительны лишь благодаря своей определенности (т. е. как *здесь* и *теперь*) и что эта определенность содержится в их понятии. Это применимо также и к остальным вышеуказанным антиномиям; так, например, это верно по отношению к антиномии между *свободой* и *необходимостью*, с которой дело обстоит при ближайшем рассмотрении так, что то, что рассудок понимает под свободой и необходимостью, представляет собою на самом деле лишь идеальные моменты истинной свободы и истинной необходимости, и обоим им в их оторванности друг от друга не присуща истина.

§ 49.

γ) *Третий* предмет разума есть *бог* (§ 36), который должен быть познан, т. е. должен быть *определен мыслью*. Для рассудка всякое определение, противоположное простому *тождеству*, есть лишь *ограничение*, отрицание как таковое. Всякую реальность, следовательно, мы должны принимать лишь как беспредельную, т. е. *неопределенную*, и бог, как совокупность всех реальностей или всереальнейшее существо, превращается в *простую абстракцию*; и для определения этого существа остается также лишь совершенно абстрактная определенность, *бытие*. Абстрактное *тождество*, которое здесь называется также понятием, и *бытие* суть те два момента, соединения которых ищет разум; это соединение есть *идеал* разума.

§ 50.

Это соединение допускает *два* пути или две формы. Можно именно начать с *бытия* и от него переходить к *абстракции мышления* или, наоборот, можно переходить от *абстракции* к *бытию*.

Если начать с бытия, то оно, как непосредственное, представляется бесконечно многообразным по своим определениям бытием, наполненным миром. Последний можно определить точнее как собрание бесконечного множества случайностей вообще (в *космологическом* доказательстве) или как собрание бесконечного множества *целей* и *целесообразных* отношений (в *физико-теологическом* доказательстве). *Мыслить* это наполненное бытие, значит освободить его от формы

единичностей и случайностей и постигнуть его как всеобщее, само по себе необходимое, определяющее себя и действующее согласно всеобщим целям бытие, которое отлично от первого бытия, — постигнуть это бытие как *бога*. — Основной смысл критики Кантом этого хода мыслей заключается в том, что последний представляет собою умозаключение, переход. Так как *восприятия* и их агрегат — мир — не обнаруживают в себе никаких следов всеобщности, которую они получают затем лишь благодаря очищению мышлением этого содержания, то, следовательно, эта всеобщность не оправдывается эмпирическим представлением о мире. Восхождению мысли от эмпирического представления о мире к богу противопоставляется, таким образом, *юмовская* точка зрения (как, например, в паралогизмах; смотри § 47) — точка зрения, объявляющая недопустимым *мыслить* восприятия, т. е. выделять из них всеобщее и необходимое.

Примечание. Так как человек есть мыслящее существо, то как здравый смысл, так и философия никогда не согласится, чтобы их лишили права восходить к богу, *исходя из* эмпирического мирозерцания. Это восхождение не имеет никакой другой основы, кроме *мыслящего*, а не просто чувственного, животного рассмотрения мира. Для мышления, и только для мышления существуют *сущность, субстанция, всеобщая власть и конечная цель* мира. Так называемые доказательства бытия божия следует рассматривать лишь как *описания* и анализы *движения духа* внутри себя, который есть *мыслящий* и мыслит чувственное. *Возвышение* мышления над чувственным, *выход* мышления за пределы конечного и переход его к бесконечному, *прыжок* в сверхчувственное, который мышление делает, прерывая ряды чувственного, — все это есть само мышление, этот переход есть *лишь мышление*. Если говорят, что мы не должны делать такого перехода, то это значит, что мы не должны мыслить. Животные на самом деле не делают таких переходов; *они* останавливаются на чувственном ощущении и созерцании; они, поэтому, не обладают религией. Здесь, в частности о критике этого восхождения мышления, мы должны сделать два замечания. *Во-первых*, если это восхождение облекается в форму *умозаключений* (в форму так называемых *доказательств* бытия божия), то здесь *исходным пунктом* во всяком случае является представление о мире как об агрегате случайностей или как об определяемом целями и целесообразными отношениями. Может казаться, что в мышлении, поскольку оно делает *умозаключения*, этот исходный пункт

остается и оставляется нами *незыблемой основой*, и таким же эмпирическим, каким его материал был спервоначалу. Отношение исходного пункта к тому конечному пункту, к которому переходит мышление, представляется, таким образом, лишь *утвердительным* отношением, умозаключением от *одного*, которое *есть* и *остается*, к некоему *другому*, который *точно так же есть*. Но на самом деле крупное заблуждение — стремиться познать природу мышления лишь в этой рассудочной форме. Мыслить эмпирический мир значит, наоборот, существенно изменить его эмпирическую форму и превратить его в некое всеобщее. Мышление вместе с тем влияет *отрицательно* на эмпирическую основу: воспринимаемый материал, определяемый посредством всеобщности, *не остается* в своей первоначальной эмпирической форме. В этой деятельности мышления выявляется внутреннее *содержание* воспринимаемого, причем удаляется и подвергается *отрицанию* его оболочка (сравните § 13 и 23). Метафизические доказательства бытия божия суть поэтому неудовлетворительные истолкования и описания восхождения духа от мира к богу; они неудовлетворительны, потому что они не выражают или, вернее, не выявляют содержащегося в этом восхождении момента *отрицания*, ибо из того, что мир *случаен*, уже прямо вытекает, что он — лишь нечто *преходящее*, являющееся, нечто само по себе *ничтожное*. Смысл восхождения духа заключается в том, что мир, правда, обладает бытием, но не истинным, а мнимым бытием, что мир не обладает абсолютной истинностью, а что последняя есть лишь по ту сторону явления, лишь в боге; бог только есть-истинное бытие. Так как это восхождение есть *переход* и *опосредствование*, то оно есть точно так же *снятие перехода* и *опосредствования*, ибо то, чем, как может казаться, бог опосредствуется, мир объявляется, наоборот, ничтожным. Лишь *ничтожность бытия* мира есть лестница восхождения, так что то, что выступает, как опосредствующее, исчезает и, следовательно, в самом этом опосредствовании снимается опосредствование. — Возражая против рассудочного способа доказательства, Якоби имеет главным образом в виду отношение, понимаемое лишь как *утвердительное*, как отношение между двумя сущими. Этому способу доказательства он делает справедливый упрек, что здесь ищут *условий* (мир) *безусловного*, что таким образом *бесконечное* (бог) представляется как *обоснованное* и *зависимое*. Но вышеуказанное восхождение, как оно совершается в духе, само исправляет эту видимость, и нужно даже сказать, что оно все представляет собою исправление этой видимости. Но Якоби не постиг истинной

природы существенного мышления, заключающейся в том, что оно в самом опосредствовании снимает опосредствование. Поэтому ошибочно считать упреком, затрагивающим мышление вообще и, следовательно, также и разумное мышление, то, что он справедливо ставит в упрек лишь рефлектирующему рассудку.

Для того, чтобы пояснить непонимание *отрицательного* момента, мы можем, например, указать на упрек, который делают *спинозизму*, будто он представляет собою пантеизм и атеизм. *Абсолютная субстанция* Спинозы, разумеется, не есть еще абсолютный *дух*, и справедливо требование, чтобы бог определялся как абсолютный дух. Но если определение Спинозы истолковывается таким образом, что он смешивает бога с природой, с конечным миром, и делает мир богом, то при этом исходят из предположения, что конечный мир обладает истинной действительностью, *утвердительной реальностью*. При таком предположении утверждение о единстве бога и мира, несомненно, делает бога конечным и низводит его к конечному, внешнему многообразию существования. Не говоря уже о том, что Спиноза не определяет бога как единство бога и мира, а как единство *мышления* и протяжения (материального мира), — само это единство, даже если мы его будем понимать в первом, совершенно неточном смысле, должно убедить нас, что в системе Спинозы мир есть лишь явление, нечто, не обладающее действительной реальностью. Поэтому мы должны смотреть на его систему скорее как на *акосмизм*. Философское учение, утверждающее, что *есть* бог и *только* бог, не следовало бы, по крайней мере, выдавать за атеизм. Ведь приписывают же религию даже народам, поклоняющимся, как богу, обезьянам, корове, каменным и железным статуям и т. д. Однако человек нелегко оставляет предположение, основанное на чувственном представлении, что агрегат конечных вещей, который называется *миром*, обладает действительной реальностью; что *не существует мира*, — это признается совершенно неприемлемым или, по крайней мере, гораздо менее приемлемым, чем мысль о том, что *не существует бога*. Полагают — и это не служит к чести тех, которые так полагают, — что гораздо легче представить себе, что какая-нибудь философская система отрицает бога, чем представить себе, что она отрицает мир; находят гораздо более понятным отрицание бога, чем отрицание мира.

Второе замечание относится к критике *содержания*, которое приобретает этим мыслящим восхождением. Это содержание, если оно состоит лишь в определениях *субстанции* мира, *необходимой сущности*

последнего, некоей *целесообразно устрояющей и управляющей причины* и т. д., — если понимать это содержание таким образом, оно, разумеется, не адекватно тому, что понимают или должны понимать под *богом*. Но не говоря уже о том, что совершенно неправильно создавать себе сначала представление о боге и затем уже оценивать достигнутый результат исходя из этого представления, мы должны, кроме того, сказать, что даже эти представления имеют сами по себе большое значение и суть необходимые моменты в идее бога. Но для того, чтобы таким путем содержание предстало мышлению в его истинном определении, чтобы мышлению предстала истинная идея бога, нужно, конечно, брать исходным пунктом не второстепенное содержание. *Чисто случайные* вещи мира суть, разумеется, очень абстрактные определения. Органические образования и их целесообразные свойства принадлежат к высшему кругу, к *жизни*. Но, помимо того, что рассмотрение живой природы и других отношений существующих вещей с точки зрения *целей* может быть скомпрометировано незначительностью и даже ребяческим применением этих целей, даже сама живая природа все еще не есть на самом деле то, что могло бы нам дать понятие об истинном определении идеи бога: бог есть нечто большее, чем живое существо, он есть дух. Только *духовная* природа есть достойнейший и истинный *исходный пункт* для мышления абсолютного, поскольку мышление нуждается в исходном пункте и имеет его.

§ 51.

Другой путь объединения, посредством которого должен быть осуществлен *идеал* разума, идет от *абстракции мышления* к определению последнего, причем для этого определения остается лишь *бытие*; это — *онтологическое доказательство бытия божия*. Противоположность, которая здесь выступает абстрактно субъективно, есть противоположность между *мышлением* и *бытием*, тогда как на первом пути *бытие* обще обоим сторонам, и имеется лишь противоположность между единичным и всеобщим. Возражение, выдвигаемое рассудком против этого второго пути, носит такой же характер, как и вышеприведенное возражение против первого пути. Точно так же, — гласит это возражение, — как в эмпирическом нет еще всеобщего, так и, наоборот, во всеобщем не содержится определенное; определенным же является здесь бытие. Иными словами, бытие не может быть выведено из понятия, не может быть получено из него посредством анализа понятия.

Примечание. Кантовская критика онтологического доказательства встретила такой безусловно благоприятный прием, без сомнения, также и потому, что для пояснения различия между мышлением и бытием Кант употребил пример со *ста талерами*, которые, согласно *понятию*, все равно остаются ста талерами и в том случае, когда они только возможны, и в том случае, когда они действительны; но для *моего* имущественного состояния это составляет существенное отличие. — Ничего не может быть убедительнее того, что если я что-либо только мыслю или представляю, то от этого оно еще не становится *действительным*: ничего нет яснее мысли, что представления или даже понятия недостаточно для того, чтобы сообщить бытие их содержанию. — Но, не говоря уже о том, что можно было бы справедливо называть варварством то, что название понятия дается такой вещи, как ста талерам, мы должны прибавить, что те, которые все снова и снова выдвигают против философской идеи возражение, что *мышление и бытие отличны* друг от друга, должны были бы, наконец, подумать о том, что философам это соображение тоже небезызвестно. Что может, на самом деле, быть тривиальнее такого соображения? А затем они должны были бы подумать о том, что здесь идет речь о *боге*, который представляет собою другого рода предмет, чем сто талеров, и некое особое понятие, представление, или как бы мы его иначе ни называли. Ведь все *конечное* состоит на самом деле в том, и *лишь в том*, что *его существование отличается от его понятия*. Но бог есть явно то, что может быть «*мыслимо лишь как существующее*», — то, понятие чего заключает в себе бытие. Это единство понятия и бытия и составляет понятие бога. — Это, разумеется, еще формальное определение бога, которое, поэтому, содержит в себе на самом деле лишь природу самого *понятия*. Но легко усмотреть, что это понятие в своем совершенно абстрактном смысле включает в себя бытие. Ибо понятие, как бы мы его ни определяли затем далее, есть, по меньшей мере, *непосредственное соотношение* с самим собой, получающееся посредством снятия опосредствования; бытие же есть не что иное, как это соотношение. — Было бы, можно сказать, странно, если бы эта внутреннейшая природа духа, понятие, или если бы «я», а уж тем паче конкретная целостность, бог, не были бы настолько богаты, чтобы содержать в себе такое скудное определение, как *бытие*, которое, на самом деле, есть наиболее скудное, наиболее абстрактное определение. Для мысли не может быть ничего более малозначащего по своему содержанию, чем *бытие*. Еще более малозначащим может быть лишь то, что обыкновенно предста-

влияют себе раньше всего, когда говорят о бытии, а именно *внешнее чувственное* существование, как, например, существование бумаги, которая здесь лежит предо мною; о чувственном существовании ограниченной, преходящей вещи никто не захочет и говорить. — Впрочем, тривиальное замечание критики, что мысль и бытие различны, самое большее может затормозить движение человеческого духа от *мысли* о боге к уверенности в том, что он *есть*, но не может уничтожить этого движения. Этот переход, абсолютная нераздельность мысли о боге от его бытия и есть то, что было снова восстановлено в своем праве точкой зрения *непосредственного знания* или *веры*. Об этом далее.

§ 52.

Для *мышления*, таким образом, на его высочайшей вершине *определенность* остается чем-то *внешним*, оно остается всецело *абстрактным мышлением*, которое здесь все же называют *разумом*. Конечный вывод, таким образом, гласит, что последний дает нам только *формальное единство* для упрощения и систематизирования опытов, что он есть *канон*, а не *органон истины*, что он может нам дать не *доктрину* о бесконечном, а лишь *критику* познания. Эта критика в ее последнем анализе состоит в *уверении*, что мышление внутри себя есть лишь *неопределенное единство* и *деятельность* этого *неопределенного единства*.

Прибавление. Кант, правда, понимал разум как способность постижения безусловного, но если этот разум сводится лишь к абстрактному тождеству, то это означает вместе с тем отказ от его безусловности, и разум тогда, в самом деле, есть не что иное, как пустой рассудок. Разум безусловен лишь благодаря тому, что он определяется не чуждым ему содержанием извне, а определяется самим собою и, следовательно, находится в своем содержании у самого себя. Но у Канта деятельность разума явно состоит лишь в систематизации доставляемого восприятием материала посредством применения категорий, т. е. во внешнем его упорядочивании, и принципом разума является при этом только непротиворечивость.

§ 53.

б) *Практический разум* Кант понимает как волю, определяющую самое себя *всеобщим* образом, т. е. как *мыслящую* волю. Практический разум дает императивные, объективные законы свободы,

т. е. такие законы, которые указывают, что *должно делать*. Оправдание того, что мышление здесь принимается как *объективно определяющая* деятельность (т. е. на самом деле, как *разум*), Кант видит в том, что практическая свобода может быть *доказана опытом*, т. е. может быть обнаружена в явлении самосознания. Этому опыту в сознании противостоят все те возражения, которые выдвигает против него детерминизм, черпая их также из опыта; самым главным из них является скептическая (и также юмовская) индукция от *бесконечного разнообразия* того, что люди признают правом и долгом, т. е. того, что якобы представляет собою объективные законы свободы.

§ 54.

Для определения того, что именно практическое мышление делает для себя законом, требуется критерий *самоопределения* этого мышления внутри самого себя, и таким критерием, согласно Канту, вновь не может быть ничего другого, кроме того же *абстрактного тождества* рассудка, кроме требования, чтобы в этом определении не имело места противоречие. *Практический разум*, следовательно, не выходит за пределы формализма, который составляет последний вывод *теоретического* разума.

Но практический разум полагает всеобщие определения, *добро*, не только *внутри себя*, но становится *практическим* разумом в собственном смысле лишь тогда, когда он предъявляет требование, чтобы добро осуществлялось в мире, обладало внешней объективностью, т. е. чтобы мысль была не только *субъективной*, но также и объективной. Об этом постулате практического разума я скажу далее.

Прибавление. То, в чем Кант отказал теоретическому разуму — свободное самоопределение, — он определенно присвоил практическому разуму. Преимущественно эта сторона кантовской философии — и вполне заслуженно — приобрела ей много сторонников. Чтобы оценить заслугу, принадлежащую Канту в этом отношении, мы должны сначала вспомнить ту форму практической и в частности моральной философии, которую он застал господствующей. Это была вообще система *авдемонизма*, которая на вопрос о назначении человека отвечает, что он должен ставить своей целью достижение *счастья*. Так как под счастьем эта система понимала удовлетворение человека в отношении его частных склонностей, желаний, потребностей и т. д., то этим она делала принципом воли и ее деятельности

случайное и партикулярное. Этому эвдемонизму, лишенному в себе всякой твердой опоры и настежь открывающему двери всякому произволу и капризу, Кант противопоставил практический разум и, таким образом, высказал требование всеобщего и для всех одинаково обязательного определения воли. В то время как — об этом было сказано в предшествующих параграфах — теоретический разум, согласно учению Канта, есть лишь отрицательная способность бесконечного и, лишенный собственного положительного содержания, ограничивается лишь рассмотрением конечного опытного познания, Кант, напротив, ясно и определенно признал положительную бесконечность практического разума, и признал ее в том смысле, что он приписывает *воле* способность определять самое себя всеобщим образом, т. е. *мыслью*. Этой способностью воля, несомненно, обладает, и в высшей степени важно знать, что человек свободен лишь постольку, поскольку он обладает этой способностью и пользуется ею в своих действиях. Но этим признанием мы еще не даем ответа на вопрос о *содержании* воли, или практического разума. Если же говорят, что человек должен сделать содержанием своей воли *добро*, то тотчас же снова возникает вопрос о содержании этого содержания, т. е. о его определенности; одним лишь принципом согласия воли с самой собою, равно как и одним лишь требованием исполнять долг ради самого долга, мы не сдвинемся с места.

§ 55.

с) *Рефлектирующей силе суждения* приписывается принцип *созерцающего рассудка*, т. е. рассудка, в котором *особенное*, являющееся *случайным* для *всеобщего* (для абстрактного тождества), не могущее быть выведенным из него, определяется самим этим всеобщим. Опыт дает нам его в произведениях искусства и *органической* природе.

Примечание. Критика силы суждения замечательна тем, что Кант в ней выразил представление и даже мысль *об идее*. Представление об *интуитивном рассудке*, *внутренней* целесообразности и т. д. есть *всеобщее*, мыслимое вместе с тем как *конкретное* в самом себе. Только в этих представлениях кантовская философия обнаруживает себя *спекулятивной*. В идее *прекрасного в искусстве*, *конкретного* единства мысли и чувственного представления многие, в особенности *Шиллер*, нашли выход из *абстракций* разделяющего рассудка; другие нашли этот выход в созерцании и сознании *жизненности* вообще, будь это при-

родная или интеллектуальная жизненность. — Правда, произведения искусства, равно как и живая индивидуальность, ограничены в своем содержании. Однако в постулируемой им гармонии природы или необходимости с целью свободы, в мыслимой им как осуществленной конечной цели мира Кант выдвигает идею, широкую также и по своему содержанию. Однако *леность мысли*, как это можно назвать, доходя до этой высшей идеи, очень легко находит лазейку в *долженствовании* и вместо действительной реализации конечной цели цепко держится за раздельность понятия и реальности. Напротив, *наличие* живых организмов в природе и прекрасного в искусстве уже показывает *действительность идеала* даже *чувству* и *созерцанию*. Кантовские размышления об этих предметах могли бы послужить прекрасным введением, приучающим сознание мыслить и постигать *конкретную* идею.

§ 56.

Здесь выдвинута мысль об ином отношении между *всеобщим* рассудка и *особенным* созерцания, чем то отношение, которое лежит в основании учения о теоретическом и практическом разуме. Но с этой мыслью все же не соединяется уразумение того, что это отношение *истинно* и даже есть сама *истина*. Единство здесь, наоборот, берется таким, каким оно осуществляется в конечных явлениях и обнаруживается в *опыте*. Этот опыт прежде всего дан в *субъекте*, отчасти в *гении*, в способности производить эстетические идеи, т. е. представления свободной *силы воображения*, служащие идее и заставляющие нас *мыслить*, хотя их содержание не выражено и не может быть выражено в каком-нибудь *понятии*; отчасти же — в *суждении вкуса*, чувстве *согласия созерцанию* или представлениях в их свободе — в *рассудком* в его закономерности.

§ 57.

Принцип рефлектирующей силы суждений определяется по отношению к *живым созданиям природы* как *цель*, деятельное *понятие*, как определенное внутри себя и определяющее всеобщее. Вместе с тем устраняется представление о *внешней* или *конечной целесообразности*, в которой цель есть лишь внешняя форма по отношению к средству и материалу, в каком она реализуется. Напротив, в *живом* существе цель есть в материи имманентное определение и деятельность и все члены являются друг для друга одновременно и средством и целью.

§ 58.

Хотя в такой идее устраняется устанавливаемое рассудком отношение между целью и средством, между субъективностью и объективностью, все же Кант в противоречии с этим объявляет цель причиной, которая существует и деятельна *лишь как представление*, т. е. как нечто *субъективное*; таким образом, определение цели объявляется им принципом оценки, принадлежащим *лишь нашему* рассудку.

Примечание. Раз критическая философия пришла к выводу, что разум способен познавать лишь *явления*, то мы могли бы, по крайней мере, ожидать, что в отношении живой природы предоставляется выбор между двумя *одинаково субъективными* способами мысли; согласно же изложению самого Канта, казалось бы, что мы даже обязаны познавать создания природы не только по категориям качества, причины и действия, сложности, составных частей и т. д. Если бы принцип *внутренней целесообразности* был сохранен и развит в научном исследовании, то получился бы совершенно другой, высший способ рассмотрения.

§ 59.

Идея, развитая согласно этому принципу во всей своей неограниченной полноте, состояла бы в том, что определяемая разумом всеобщность, — абсолютная конечная цель, *добро*, — осуществляется в мире и осуществляется именно неким третьим, силой, которая сама устанавливает эту конечную цель и реализует ее, *богом*. Поэтому в боге, который есть абсолютная истина, находят свое разрешение и объявляются несамостоятельными и неистинными противоположности между всеобщностью и единичностью, между субъективностью и объективностью.

§ 60.

Но *добро*, которое признается конечной целью мира, наперед объявляется в кантовском учении лишь *нашим* добром, моральным законом *нашего* практического разума, так что единство не идет дальше согласия состояния мира и совершающихся в нем событий с нашей моральностью *).

*) Приводим собственные слова Канта в «Критике силы суждения», стр. 427: «Конечная цель есть лишь понятие нашего практического разума и не может быть выведена из *каких бы то ни было данных опыта* для целей теоретической оценки природы или познания последней. Это понятие можно употреблять только для пользования практическим разумом согласно моральным законам, и *конечную*

Мы уже не говорим о том, что даже с этим ограничением *конечная цель* — *добро* — есть неопределенная абстракция, и точно так же остается неопределенной абстракцией то, что согласно Канту есть *долг*. Далее Кант снова выдвигает против этой гармонии противоположность между субъективностью и объективностью, которая в содержании гармонии была уже объявлена *неистинной*, так что гармония между долженствованием и действительностью определяется Кантом как лишь *субъективная* гармония, как такая гармония, которая лишь *должна* быть (т. е. которая вместе с тем *не* обладает *реальностью*), как гармония, в которую *верят*, которой присуща лишь субъективная достоверность, а не истинность, т. е. как гармония, которой *не* присуща соответствующая идее объективность. — Если кажется, что это противоречие затушевывается тем, что осуществление идеи переносится во *время*, в будущее, когда идея будет также и *существовать*, то мы должны против этого сказать, что такое чувственное условие, как время, есть прямая противоположность разрешению противоречия, и соответственное представление рассудка — *бесконечный прогресс* — есть непосредственно не что иное, как вечное повторение этого самого противоречия.

Примечание. Можно еще сделать одно общее замечание о выводе относительно природы *познания*, который получился из критической философии и сделался одним из предрассудков, т. е. всеобщим убеждением нашего времени.

В каждой дуалистической системе, и особенно в кантовской, основной ее недостаток обнаруживается в ее непоследовательности, в том, что она *соединяет* то, что за минуту до этого она объявляла самостоятельным и, следовательно, *несоединимым*. Только что она объявляла соединенное истинным, и тотчас же затем она объявляет, наоборот, что те *два момента*, которым она отказывала в самостоятельном существовании, так как она признавала их истиной соединение, истинны и действительны лишь в их раздельности. Такому философствованию недостает простого сознания того, что, постоянно возвращаясь от одного к другому, оно объявляет неудовлетворительным каждое из этих отдельных определений, и недостаток его состоит просто

цель творения составляет такое устройство мира, которое соответствует тому, что мы единственно только и можем определенно указать в соответствии с законами, — а именно конечной цели *нашего чистого практического разума* и только постольку, поскольку этот разум есть практический разум».

в неспособности свести воедино две мысли (по форме имеются налицо лишь *две* мысли). Кант был поэтому в высшей степени непоследователен, признавая, с одной стороны, что рассудок познает лишь явления, и утверждая, с другой, что познание есть *нечто абсолютное*, (абсолютное, так как он говорил, что познание не может идти далее явлений, что это — *естественный*, абсолютный *предел* человеческого знания). Создания природы ограничены, и они суть создания природы, лишь поскольку они *ничего не знают* об их общем *пределе*, поскольку их определенность есть лишь предел *для нас*, но не *для них*. Можно нечто знать и даже чувствовать как *предел*, недостаток, лишь выходя вместе с тем *за* этот предел. Живые существа имеют пред неживыми существами преимущество чувства боли, для них *единичная* определенность ощущается как нечто *отрицательное*, потому что они, как живые, имеют в себе *всеобщность* жизни, выходящую *за пределы* единичного, потому что они сохраняют себя в отрицании самих себя и чувствуют в себе существование этого *противоречия*. Это противоречие есть в них лишь постольку, поскольку оба момента, как общность их чувства жизни, так и отрицающая его единичность, находятся в *одном* субъекте. Предел, недостаток познания, определяется как предел, недостаток, лишь благодаря *сравнению* его с *данной* идеей всеобщего, идеей некоего целого и завершенного. Только недоумислием является, поэтому, непонимание того, что именно обозначение чего-нибудь, как конечного или ограниченного, содержит в себе доказательство *действительной* *наличности* бесконечного, неограниченного, — непонимание того, что знание о границе может быть лишь постольку, поскольку *по* *сю* *сторону*, в сознании существует неограниченное.

Об этом результате познания можно прибавить *еще одно замечание*, а именно, что кантовская философия не могла оказать никакого влияния на научное исследование. Она оставляет *совершенно неприкосновенными* категории и метод *обычного* познания. Если научные произведения иногда начинаются положениями кантовской философии, то продолжение этих же произведений обнаруживает, что положения кантовской философии составляют лишь излишние украшения, что излагалось бы то же самое эмпирическое содержание, если бы первые несколько страниц были опущены *).

*) Даже «Handbuch der Metrik» Германна начинается параграфами кантовской философии. В § 8 даже выводится, что закон ритма необходимо должен быть: 1) *объективным*, 2) *формальным*, 3) *определенным* а priori законом. Инте-

Если сравнить ближе кантовскую философию с *метафизицирующим эмпиризмом*, то мы увидим, что *наивный* эмпиризм, правда, твердо держится чувственного восприятия, но он вместе с тем допускает духовную действительность, сверхчувственный мир, каково бы ни было его *содержание*, каков бы ни был его источник, — мысль, фантазия или что-нибудь другое. Со стороны своей *формы* факты этого сверхчувственного мира, как и другие факты эмпирического знания, находят свое удостоверение в авторитете внешнего восприятия, в духовном авторитете. Но *эмпиризм, рефлектирующий* и делающий своим принципом *последовательность*, борется с таким дуализмом последнего, высшего содержания и отрицает самостоятельность мыслящего начала и развивающегося в нем духовного мира. *Материализм, натурализм* представляет собою *последовательную* систему эмпиризма. — Кантовская философия противопоставляет этому эмпиризму принцип мышления и свободы и примыкает к первому роду эмпиризма, несколько не выходя за пределы его общего принципа. Одной стороной ее дуализма остается мир восприятия и рефлектирующего о нем рассудка. Этот мир, правда, выдается за мир *явлений*. Это, однако, только название, формальное определение, ибо источник, содержание и способ рассмотрения остаются совершенно одинаковыми с эмпиризмом. Другую сторону дуализма, напротив, представляет собою самостоятельность постигающего себя мышления, начало свободы, которое обще кантовской философии с прежней обычной метафизикой, но которую она лишает всякого содержания и не может вновь ей дать его. Это мышление, называемое здесь *разумом*, лишенное всякого определения; ставится выше всякого *авторитета*. Главное действие, оказанное кантовской философией, состояло в том, что она пробудила сознание абсолютно внутреннего характера разума, который, благодаря своей абстрактности, хотя и ни во что не может развиваться из себя и не может породить никаких определений, никакого познания или нравственных законов, все же решительно отказывается допускать и признавать в себе что-либо, носящее характер *внешнего*. Начало *независимости разума*, его абсолютной самостоятельности внутри себя должно отныне рассматриваться как всеобщий принцип философии и так же как одно из основных убеждений нашего времени.

ресно сравнить с этими требованиями и следующими далее принципами причинности и взаимодействия трактовку самих стихотворных размеров. На нее эти формальные принципы не оказывают ни малейшего влияния.

Прибавление 1-е. Критической философии принадлежит та великая отрицательная заслуга, что она признала, что определения рассудка принадлежат области конечного и что движущееся в их пределах познание не достигает истины. Но односторонность этой философии составляет то, что она видит конечность этих определений рассудка в том, что они принадлежат лишь нашему субъективному мышлению, для которого вещь в себе должна оставаться чем-то абсолютно потусторонним. На самом же деле конечность определений рассудка заключается не в их субъективности, а они сами по себе конечны. По Канту, напротив, то, что мы мыслим, ложно потому, что *мы* это мыслим. — Другой недостаток кантовской философии нужно видеть в том, что она представляет собою лишь историческое описание мышления и голое перечисление моментов сознания. Это перечисление хотя в главном и целом правильно, но в нем нет и речи о необходимости этих эмпирически найденных моментов. В качестве результата размышлений о различных ступенях сознания кантовская философия выставляет положение, что содержание того, о чем мы знаем, есть лишь явление. С этим результатом следует согласиться постольку, поскольку конечное мышление, несомненно, имеет дело лишь с явлениями. Но этой ступенью познания оно еще не кончается, и существует еще более возвышенная область, которая, однако, остается для кантовской философии недоступной, потусторонней.

Прибавление 2-е. В кантовской философии устанавливается лишь формально принцип, что мышление определяет себя из самого себя, а *каким образом и как далеко* происходит это самоопределение мышления, — Кант еще не показал. *Фихте* же, напротив, осознал этот недостаток кантовской философии и, выставив требование дедукции категорий, сделал вместе с тем попытку действительно дать таковую. Фихтевская философия делает «я» исходным пунктом философского развития, и категории должны получаться в результате его деятельности. Но «я» не выступает здесь как свободная, спонтанная деятельность, так как оно рассматривается как побуждаемое к деятельности лишь внешним толчком. «Я», согласно Фихте, реагирует на этот толчок, и лишь посредством этой реакции оно достигает сознания самого себя. — Природа толчка остается при этом непознанным внешним, и «я» есть всегда нечто обусловленное, которому противостоит некое другое. Таким образом, Фихте также не идет дальше вывода кантовской философии, что лишь конечное познаваемо, между тем как бесконечное превышает силы мысли. То, что у Канта называется

вещью в себе, у Фихте называется внешним толчком; эта абстракция чего-то другого, чем «я», определяется лишь как нечто отрицательное или как «не-я» вообще. «Я» рассматривается при этом как находящееся в отношении к «не-я», благодаря которому только и вызывается его деятельность самоопределения, и именно вызывается таким образом, что «я» есть лишь непрерывная деятельность, освобождение себя от толчка. При этом все же оно никогда не достигает действительного освобождения, так как с прекращением толчка прекратилось бы само «я», бытие которого состоит лишь в его деятельности. Далее, содержание, которое порождается деятельностью «я», ничем не отличается от обычного содержания опыта, и Фихте только прибавляет, что это содержание есть лишь явление.

С.

Третье отношение мысли к объективности.*Непосредственное знание.*

§ 61.

В критической философии мышление понимается так, что оно лишь *субъективно* и его *последним* высшим определением является *абстрактная всеобщность*, формальное тождество; мышление, таким образом, противопоставляется истине как внутри себя конкретной всеобщности. В этом высшем определении мышления, которое, согласно этой философии, есть разум, категории не принимаются во внимание. Противоположная точка зрения понимает мышление как деятельность, постигающую только *особенное*, и на этом основании объявляет, что оно не способно постигнуть истину.

§ 62.

Мышление, как постижение особенного, имеет своим продуктом и содержанием лишь *категории*; эти категории, поскольку они прочно фиксируются рассудком, суть *ограниченные* определения, формы *обусловленного, зависящего, опосредствованного*. Для мышления, ограниченного ими, нет бесконечного, истинного, оно не может совершить перехода к ним (вопреки доказательствам бытия божия). Эти определения мысли называются также *понятиями*, и *понять* предмет означает поэтому не что иное, как облечь его в форму *обусловленного* и *опо-*

средствованного. Поскольку он, следовательно, истинен, бесконечен, безусловен, мышление превращает его в некое обусловленное и опосредствованное и, таким образом, мысля, мы вместо того, чтобы познать истину, превращаем ее в ложь.

Примечание. Вот единственные возражения, выдвигаемые той точкой зрения, которая утверждает, что существует лишь непосредственное знание о боге и истине. В прежнее время из понятия бога удаляли так называемые антропоматические представления всякого рода как конечные и поэтому недостойные бесконечного, в результате чего он стал довольно бессодержательным существом. Но определения мысли обыкновенно еще не причислялись к антропоматизмам; мышление скорее признавалось тем, что очищает представления об абсолютном от конечных свойств. Это соответствовало вышеуказанному основному убеждению всех времен, что истины можно достигнуть лишь путем размышления. Теперь, наконец, объявлены антропоматизмами также определения мысли вообще, а мышление объявлено деятельностью, *которая лишь делает бесконечное конечным*.— В седьмом приложении к «Письмам о Спинозе» Якоби наиболее ясно изложил свои возражения, которые он, впрочем, почерпнул из философии самого Спинозы и затем применил их для борьбы с познанием вообще. В своих возражениях Якоби понимает познание лишь как познание конечного, как мыслящий переход через *ряды обусловленного к обусловленному*, причем в этих рядах каждый член, представляющий собою условие, сам есть, в свою очередь, лишь некое обусловленное, так что познание есть движение мысли от одного *обусловленного условия* к другому. Объяснить и понять означает, согласно этому, показать, что нечто *опосредствовано* неким *другим*. Таким образом, всякое содержание есть лишь *особенное, зависимое и конечное* содержание; бесконечное, истинное, бог, лежит вне механизма такой связи, которой ограничено познание. Важно то, что, в то время как кантовская философия видела конечность категорий преимущественно лишь в формальном определении, в их *субъективности*, в этих возражениях обсуждаются категории со стороны определенности их содержания, и они признаются конечными, как таковые. Якоби имел в виду в особенности блестящие успехи наук о природе (*sciences exactes*) в познании сил и законов последней. Оставаясь на этой почве конечного, невозможно, разумеется, находить бесконечное. Как правильно заметил Лаланд, он исследовал все небо, но не нашел там бога (сравн. примеч. к § 60). В качестве конечного результата

на этой почве получилось *всеобщее*, как *неопределенный* агрегат внешнего и конечного, *материя*, и Якоби справедливо не видел другого выхода на пути одного только движения вперед в *опосредствованиях*.

§ 63.

Этим учением утверждается, что дух познает *истину*, что *разум* составляет истинное определение человека и ведет к *знанию о боге*. Но так как опосредствованное знание должно ограничиваться лишь познанием конечного содержания, то разум есть *непосредственное знание*, *вера*.

Примечание. *Знание, вера, мышление, созерцание* — вот категории, встречающиеся у представителей этих точек зрения. Так как эти категории *предполагаются известными*, то их слишком часто произвольно употребляют согласно одним лишь психологическим представлениям и различениям; их же природа и понятие, то, что единственно важно, не исследуется. Так, например, мы часто находим, что *знание* противопоставляется *вере*, между тем как одновременно с этим вера определяется как непосредственное знание и, значит, тут же признается некоторого рода знанием. Да, и помимо этого мы находим, как эмпирический факт, что то, чему мы верим, имеется в нашем сознании, что, следовательно, мы, по крайней мере, *знаем об этом*; мы находим так же, как эмпирический факт, что то, чему мы верим, находится в сознании как нечто *достоверное*, что мы, таким образом, знаем это. Непосредственному знанию и вере, в особенности созерцанию, Якоби далее противопоставляет, главным образом, *мышление*. Если он определяет созерцание как *интеллектуальное* созерцание, то это может означать лишь *мыслящее* созерцание, если мы в данном случае, когда предметом созерцания является бог, не будем понимать под «интеллектуальным» также и представления и образы фантазии. Мы встречаем в словопотреблении этого философского учения применение слова «вера» также и по отношению к повседневным предметам *чувственно данного*. Мы *верим*, — говорит Якоби, — что мы обладаем *телом*, мы верим в *существование чувственных вещей*. Но если речь идет о вере в истинное и вечное, о том, что бог открывается, дан нам в непосредственном знании, созерцании, то ведь это вовсе не чувственные вещи, а *всеобщее внутри себя* содержание, предметы лишь для *мыслящего* духа. И точно так же, если сознанию предстоит *единичность* как «я», *личность*, то, поскольку мы не понимаем под этим некое *эмпирическое* «я»,

некую *особенную* личность, и тем паче если имеется в виду личность бога, речь может идти лишь о *чистой*, т. е. *внутри себя всеобщей* личности, а таковая есть мысль и принадлежит лишь к области мышления. Чистое созерцание, далее, есть совершенно то же самое, что и чистое мышление. Созерцание, вера обозначает раньше всего те определенные представления, которые мы связываем с этими словами в обычном сознании. При таком словоупотреблении созерцание, вера, разумеется, отличны от мышления, и это различие в общих чертах понятно. Но здесь ведь мы должны брать веру и созерцание в высшем смысле, как веру в бога, как интеллектуальное созерцание бога, т. е. мы должны как раз отвлечься от того, что составляет отличие созерцания, веры от мышления. Невозможно объяснить ни того, каким образом вера и созерцание переместились в эту высшую область, ни того, чем они отличаются от мышления. Применяющие такие, ставшие бессодержательными, различия полагают, что они высказывают и утверждают нечто очень важное, а на самом деле они возражают против определений, которые тождественны с определениями, отстаиваемыми ими. Выражение *вера* имеет, однако, для употребляющих его ту особенную выгоду, что оно напоминает о *христианско-религиозной* вере и создает иллюзию, что это выражение включает последнюю в себя или даже тождественно с нею, так что подобное верующее философствование выглядит благочестивым, христиански-благочестивым, и на основании этого благочестия оно тем более позволяет себе претенциозно и авторитетно высказывать свои произвольные уверения. Не надо, однако, давать себя обманывать этой видимостью, здесь только слова тождественны, а по существу различие очень велико. Христианская вера включает в себя авторитет церкви, вера же этой философствующей точки зрения есть авторитет лишь собственного субъективного откровения. Христианская вера, далее, представляет собой объективное, богатое содержание, систему догматов и познания; содержание же этой веры так неопределенно *в себе*, что оно, правда, допускает также и содержание христианской веры, но в такой же мере допускает также веру, что далай-лама, бык, обезьяна и т. д. являются богом, само же по себе оно довольствуется *богом вообще, высшим существом*. Сама вера в этом якобы философском смысле представляет собою не что иное, как сухую *абстракцию* непосредственного знания, совершенно формальное определение которого не нужно смешивать с духовной полнотой христианской веры ни со стороны сердечной веры и обитающего в сердце святого духа, ни со стороны содержательности учения.

Впрочем, то, что здесь получает название веры, непосредственного знания, есть совершенно то же самое, что называлось у других вдохновением, откровением сердца, истиной, вложенной в человека природой и, в особенности, тем, что называлось здравым смыслом, *common sense*. Все эти формы равным образом делают своим принципом непосредственность, содержание, каким оно фактически дано в сознании.

§ 64.

Что же это непосредственное знание знает — так это то, что бесконечное, вечное, бог, находящийся в нашем *представлении*, также и существует, — что в сознании непосредственно и неразрывно с этим *представлением* связана достоверность его *бытия*.

Примечание. Философии меньше всего может притти на ум противоречить этим положениям непосредственного знания; она скорее могла бы поздравить себя с тем, что эти старые *ее* положения, которые, можно даже сказать, выражают все ее всеобщее содержание, здесь сделались до некоторой степени как бы всеобщим убеждением нашего времени; философия, разумеется, может этому только радоваться, хотя эти старые *ее* положения выражаются здесь так нефилософски. Скорее можно удивляться лишь тому, что кто-нибудь мог предполагать, что эти положения противоположны философии, — удивляться тому, что предполагаются противоположными философии положения, гласящие, что признаваемое истинным имманентно духу (§ 63) и истина существует для духа (там же). В формальном отношении интересно, в особенности, высказываемое учением о непосредственном знании положение, что с *мыслью* о боге непосредственно и неразрывно связано его *бытие*, что с *субъективностью*, которая ближайшим образом присуща непосредственно и неразрывно мысли, связана и *объективность*. Философия непосредственного знания заходит в своей абстракции даже так далеко, что согласно ей не только с идеей бога, но также в созерцании с *представлением* о моем *теле* и *внешних* вещах также неразрывно связано определение их *существования*. Если философское учение стремится доказать такое единство, т. е. стремится показать, что по самой своей природе мысль, или субъективность, неразрывно связана с бытием, или объективностью, то, как бы ни относились к этим доказательствам, философия, во всяком случае, должна быть очень довольна тем, что утверждают и показывают, что *ее* положения суть также *факты сознания* и, следовательно-

но, согласуются с *опытом*. Различие между утверждением непосредственного знания и философией сводится только к тому, что непосредственное знание приписывает себе *исключительное* положение, сводится к тому, что оно противопоставляет себя философствованию. Но и в форме непосредственности то его утверждение, вокруг которого, можно сказать, вращается весь интерес новой философии, было высказано еще родоначальником новой философии: *cogito, ergo sum* (мыслю, следовательно существую.) Однако, лишь ничего другого не зная о природе умозаключения, кроме того, что во всяком умозаключении имеется *ergo*, можно считать указанное декартовское положение умозаключением. Где тут *medius terminus* (средний термин)? А ведь последний является более существенной частью умозаключения, чем словечко «*ergo*». Если же, лишь для того, чтобы оправдать название, назовут это соединение понятий у Декарта *непосредственным* умозаключением, то эта излишняя форма будет обозначать не что иное, как *соединение ничем не опосредствованных различных определений*. Но, в таком случае, и соединение, единство бытия с нашими представлениями, утверждаемое непосредственным знанием, есть не более, не менее, как такое же умозаключение. Из диссертации г. *Гото* о картезианской философии, вышедшей в свет в 1826 году, я заимствую цитаты, в которых и сам *Декарт* определенно говорит, что положение: *cogito, ergo sum*, не есть умозаключение. Эти высказывания Декарта мы находим в *Respons. ad II Object. De Methode IV. Ep. I. 118*. Из первого места я приведу следующие слова: «Декарт говорит, что то, что мы представляем собою мыслящие существа, есть *prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur* (как бы первоначальное понятие, которое не выводится путем какого-либо силлогизма), и затем продолжает: *neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit* (и точно так же, когда говорят: мыслю, следовательно существую, существование не выводится путем силлогизма из мысли). Так как Декарт знает, что требуется для умозаключения, то он прибавляет, что если бы он хотел дать в этом положении дедукцию посредством силлогизма, то он должен был бы дать большую посылку: *illud omne, quod cogitat, est sive existit* (все, что мыслит, существует). Но это последнее положение является скорее выводом из вышеуказанного первого положения.

Положения Декарта о неотделимости «я», как мыслящего, от бытия, положения о том, что эта связь содержится и обнаруживается в *просто созерцании* сознания, что эта связь есть, безусловно, первое, прин-

ций, самое достоверное и очевидное, так что нельзя себе представить какого бы то ни было, хотя бы и самого чудовищного, скептицизма, который не признавал бы этого, — все эти положения так ясны и определены, что новейшие положения Якоби и других об этой непосредственной связи могут быть признаны только излишними повторениями.

§ 65.

Точка зрения непосредственного знания не довольствуется указанием на то, что *опосредствованное* знание, взятое изолированно, не может нам давать истины. Своеобразие этой точки зрения состоит в утверждении, что *непосредственное* знание, только *изолированно*, *взятое с исключением* опосредствования, имеет своим содержанием истину. Исключением опосредствования эта точка зрения сразу обнаруживает, что она снова впадает в метафизическое рассудочное понимание, в рассудочное *или* — *или*, и, следовательно, на деле — в отношение внешнего опосредствования, цепляющегося за конечное, т. е. за те же самые односторонние определения, относительно которых это воззрение ошибочно мнит, что оно возвысилось над ними. Однако не будем развивать дальше этого пункта. Непосредственное знание утверждается этой точкой зрения исключительно лишь как *некий факт*, и здесь, во введении, мы должны его рассматривать лишь со стороны этой внешней рефлексии. По сути дела это приводит к рассмотрению логической стороны противоположности между непосредственностью и опосредствованием. Но точка зрения непосредственного знания отклоняет от себя рассмотрение природы предмета, т. е. понятия, ибо такое рассмотрение ведет к опосредствованию и даже, пожалуй, к познанию. Истинное же рассмотрение, логическое, должно находить себе место в рамках самой науки.

Примечание. Вся вторая часть *логики*, учение о *сущности*, есть исследование существенного полагающего себя единства непосредственности и опосредствования.

§ 66.

Мы, таким образом, останавливаемся на том, что мы должны брать непосредственное знание как *факт*. Но этим самым обсуждение переносится в область *опыта*, *психологического феномена*. В этом отношении мы должны указать, как на самый общеизвестный опыт, что истины, относительно которых мы очень хорошо знаем, что они являются результатом в высшей степени сложных, в высшей степени опосредство-

ванных размышлений, выступают *непосредственно* в сознании того, чьему уму они сделались привычными. Математик, равно как и каждый сведущий в какой-нибудь науке, непосредственно имеет в своем уме решения, к которым привел его очень сложный анализ; в уме каждого образованного человека непосредственно налично много общих точек зрения и основоположений, которые порождены лишь многократным размышлением и долгим жизненным опытом. Сноровка, которой мы достигаем в какой-нибудь отрасли знания, искусства, технического умения, и зависит именно от того, что такого рода знания, виды деятельности, мы имеем в данном случае *непосредственно* в своем сознании, даже в своих членах, когда дело идет о направленной во вне деятельности. Во всех этих случаях непосредственность знания не только не исключает его опосредствования, но даже, наоборот, они так связаны друг с другом, что непосредственное знание представляет собой как раз продукт и результат опосредствованного знания.

Примечание. Не менее общеизвестна связь непосредственного существования с его опосредствованием: зародыши, родители суть непосредственное начальное существование по отношению к детям и т. д., которые порождаются ими. Но, хотя зародыши, родители, как существующие, *непосредственны*, они вместе с тем рождены, а дети, несмотря на опосредствованность их существования, все же вместе с тем непосредственны, ибо они *есть*. Тот факт, что я *нахожусь* в Берлине, это мое *непосредственное* присутствие здесь, опосредствовано моей поездкой сюда и т. д.

§ 67.

Что же касается *непосредственного знания о божестве, праве, нравственности* — под непосредственным знанием разумеется здесь также и то, что обычно называется инстинктом, врожденными идеями, здравым смыслом, естественным разумом и т. д., — то какую бы форму мы ни придавали этой первоначальности знания, опыт все же учит нас, что требуется непременно *воспитание*, развитие, для того, чтобы их содержание было осознано. Этого требует также *платоновское воспоминание*; хотя христианское крещение представляет собою таинство, оно также содержит в себе требование христианского воспитания. Значит, религия, нравственность, хотя они и суть *вера* и *непосредственное* знание, все же всецело обусловлены *опосредствованием*, которое носит название развития, воспитания, образования

Примечание. Как сторонники *врожденных* идей, так и противники последних, совершали ошибку, сходную с той, которую совершают защитники непосредственного знания, — именно они устанавливали резкую противоположность между всеобщими определениями, которые *непосредственно* и существенно связаны с *душой*, и теми определениями, которые находятся с последней в другого рода связи, в связи внешней и опосредствованной *данными* предметами и представлениями. Против учения о *врожденных идеях* выдвигалось эмпирическое возражение, что если бы существовали такие идеи, то все люди должны были бы обладать ими; все люди должны были бы, например, обладать в своем сознании законом противоречия, должны были бы знать этот закон, который вместе с другими ему подобными причисляется к врожденным идеям. Можно это возражение признать плодом недоразумения, поскольку признаваемые врожденными определения вовсе не обязательно должны присутствовать также уже и в *форме* известных идей и представлений. Но против точки зрения непосредственного знания это возражение будет совершенно правильно, ибо учение о непосредственном знании решительно утверждает, что его определения верны, поскольку они находятся в сознании. — Если, например, точка зрения непосредственного знания соглашается с тем, что для религиозной веры *необходимо* развитие и христианское или религиозное воспитание, то с ее стороны является либо произволом снова игнорировать это в своих речах о вере, либо же недомыслим не понимать, что признанием необходимости воспитания как раз утверждается существование опосредствования.

Прибавление. Если в платоновской философии говорится, что мы *вспоминаем* об идеях, то это значит, что идеи сами по себе находятся в людях, а не (как это утверждали софисты) приходят к людям извне, как нечто чуждое им. Этим пониманием познания как *вспоминания*, однако, не исключается развитие того, что находится *в себе* в человеке, и это развитие есть не что иное, как опосредствование. Так же обстоит дело с встречающимися у Декарта и у шотландских философов *врожденными* идеями. Они также сначала существуют в человеке лишь *в себе*, как задатки.

§ 68.

В приведенных данных опыта представители непосредственного знания ссылаются на то, что некоторые знания оказываются *связанными* с непосредственным знанием. Хотя эта связь берется сначала

как лишь *внешняя*, эмпирическая связь, все же она оказывается для самого эмпирического рассмотрения существенной и неотделимой, так как она постоянна. Но если далее мы будем рассматривать это непосредственное знание само по себе как знание о божестве и о божественном, то такое знание всегда характеризуется как *возвышение над* чувственным, конечным, равно как и над непосредственными вожделениями и естественными склонностями сердца, — восхождение, переходящее в веру в бога и божественное и завершающееся этой верой, так что последняя есть непосредственное знание и убеждение, тем не менее имеющее своей предпосылкой и условием этот процесс опосредствования.

Примечание. Уже было замечено, что так называемые доказательства бытия божия, исходящие из конечного бытия, выражают это возвышение и представляют собой не изобретение искусной рефлексии, а собственные необходимые опосредствования духа, хотя последние и не находят своего полного и правильного выражения в обычных формах этих доказательств.

§ 69.

Указанный нами (§ 64) переход от субъективной идеи к бытию и есть тот переход, который представляет главный интерес для точки зрения непосредственного знания; она именно утверждает, что он представляет собой изначальную непосредствованную связь. Но как раз этот центральный пункт, взятый сам по себе, безотносительно к кажущимся эмпирическим связям, и обнаруживает в самом себе опосредствование, именно — истинное опосредствование, не опосредствование неким внешним и через некое внешнее, а замыкающееся внутри самого себя.

§ 70.

Точка зрения непосредственного знания утверждает именно, что ни *идея*, как *чисто субъективная мысль*, ни только *бытие* не суть сами по себе истина: бытие лишь само по себе, не как бытие идеи, есть чувственное, конечное бытие мира. Этим, следовательно, точка зрения непосредственного знания прямо утверждает, что *идея истинна лишь посредством бытия* и, наоборот, *бытие истинно лишь посредством идеи*. Точка зрения непосредственного знания справедливо хочет не неопределенной, пустой непосредственности, не абстрактного бытия или чистого единства самого по себе, а единства *идеи* с бытием; однако со стороны этой точки зрения является недомыслием непонимание того, что

единство *различных* определений не есть только чисто непосредственное, т. е. совершенно неопределенное, пустое единство, а что каждое из этих определений истинно лишь тогда, когда оно опосредствовано другим, или, если угодно, что каждое из этих определений опосредствовано с истиной лишь через другое определение. Таким образом, оказывается *фактом*, что определение опосредствования содержится в самой этой непосредственности, против чего соответственно собственному основоположению непосредственного знания *рассудок* не может ничего возразить. Только обыденный, абстрактный рассудок берет определения непосредственности и опосредствования как абсолютные определения, отдельно друг от друга, и мнит, что в них имеет какое-то *твердо установленное* различие; таким образом, он создает себе непреодолимые трудности, когда хочет их снова соединить, но этих трудностей, как мы уже показали, нет в самом факте, и они точно так же исчезают в спекулятивном понятии.

§ 71.

Односторонность этой точки зрения влечет за собой определения и следствия, которые мы должны еще отметить после того, как выяснили основной принцип. *Во-первых*, так как не *природа содержания*, а *факт сознания* выставляется критерием истины, то основой того, что выдается за истину, оказывается *субъективное* знание и *уверение*, что я в своем сознании преднахожу известное содержание. То, что я преднахожу в своем сознании, возводится в нечто такое, что *все* преднаходят в их сознании, и выдается за *природу* самого сознания.

Примечание. Когда-то среди так называемых доказательств бытия божия приводили consensus gentium (согласие всех народов), на которое ссылается уже Цицерон. Consensus gentium представляет собой значительный авторитет, и сам собою напрашивается переход от того факта, что некое содержание находится в сознании *всех*, к мысли, что это содержание коренится в самом сознании и необходимо ему присуще. В этой категории *всеобщего* согласия людей заключалось существенное и не ускользающее от внимания самых необразованных людей усмотрение того, что сознание единичного человека есть вместе с тем некое *особенное, случайное*. Если сама природа этого сознания не исследуется, т. е. если особенное, случайное этого сознания не выделяется, если не предельвается та трудная операция, посредством которой только и отыскивается и выделяется в себе и для себя всеоб-

щее, то лишь согласие *всех* о некоем содержании может быть основанием почтенного убеждения, что это содержание присуще природе самого сознания. Для удовлетворения потребности мысли знать, что то, что, как оказывается, *всеми* признается, также и *необходимо*, — для удовлетворения этой потребности факта *consensus gentium*, разумеется, недостаточно. Но даже тем, которые полагали, что эта всеобщность факта представляет собой удовлетворительное доказательство, все же пришлось отказаться от него, как от доказательства бытия божия, вследствие того, что, как показывал опыт, существуют отдельные лица и народы, у которых мы не находим веры в бога *). Но нет ничего короче и удобнее, чем просто *уверять*, что я нахожу в своем сознании некое содержание, сопровождаемое уверенностью в его истине, и что поэтому эта уверенность не является моей уверенностью, как особенного субъекта, а составляет неотъемлемую принадлежность самого духа.

*) Для установления опытным путем степени распространенности атеизма и веры в бога важно знать, удовлетворяемся ли мы понятием бога *вообще* или требуется более определенное познание последнего. Христианский мир не согласится с тем, что китайские и индусские и т. д. идолы или африканские фетиши и даже сами греческие боги могут быть признаны богом; кто поэтому верит в таких идол в или богов, не верит на самом деле в бога. Если же, напротив, мы будем рассуждать таким образом, что в такой вере в идола все же содержится в себе вера в бога *вообще*, точно так же, как в отдельном индивидууме содержится род, то идолопоклонство придется также признать верой не в идолов, а в бога. Наоборот, афиняне признавали атеистами поэтов и философов, которые считали Зевса и т. д. лишь облаками и утверждали существование лишь бога *вообще*. — Здесь не важно, что такое предмет *сам по себе*, а важно то, как на него смотрит сознание. Каждое, самое низменное, чувственное созерцание человека оказалось бы религией, если бы мы смешивали друг с другом эти определения, потому что в себе в каждом таком созерцании, во всяком духовном утверждении содержится принцип, который в развитом и очищенном виде поднимается на ступень религии. Но одно дело — *быть способным иметь* религию (а каждое «в себе» выражает способность и возможность) и другое дело — обладать религией. — Так, например, в новейшее время путешественники (например, капитаны *Росс* и *Парри*) нашли снова племена (эскимосов), у которых, как они утверждают, нет никакой религии, нет даже такой частицы религии, которую мы находим у африканских колдунов (у *гогтов* Геродота). С другой же стороны, англичанин, прошедший первые месяцы истекшего юбилейного года в Риме, говорит в описании своего путешествия о современных *римлянах*, что простонародье ханжествует, но все грамотные сплошь атеисты. — Упрек в атеизме в новейшее время делается, впрочем, редким, преимущественно потому, что содержание религии и требования в отношении ее свелись к минимуму (см. § 73).

§ 72.

Из того, что *непосредственное знание* есть критерий истины, следует, *во-вторых*, что всякое суеверие и идолопоклонство объясняется истиной и что получает оправдание самое неправомерное и безнравственное содержание воли. Не на основании так называемого опосредствованного знания, рассуждений и умозаключений индус считает корову, обезьяну, брамина или далай-ламу богом, а потому, что он *верит* в это. Природные вожделения и склонности сами собою вносят свои интересы в сознание, безнравственные цели находятся в нем совершенно непосредственно. Хороший или дурной характер служил бы, таким образом, выражением *определенного бытия* воли, и было бы достаточно знать эти интересы и цели, чтобы знать и его, притом наименее непосредственным образом.

§ 73.

Наконец, непосредственное знание о боге говорит нам лишь то, что есть бог, но не говорит нам, *что* именно представляет он собой, так как такое знание было бы познанием и привело бы к опосредствованному знанию. Таким образом, бог, как предмет религии, явно суживается, сводясь к *богу вообще*, к неопределенному сверхчувственному, и содержание религии сводится к минимуму.

Примечание. Если бы было действительно необходимо достигнуть лишь сохранения веры в то, что *есть некий бог*, или даже пробудить такую веру, то пришлось бы только удивляться бедности нашей эпохи, которая считает большим приобретением и самое скудное религиозное знание и дошла до того, что возвращается в своей церкви к алтарю, который давно уже был воздвигнут в *Афинах*, к алтарю, посвященному *неведомому богу*.

§ 74.

Нам остается еще вкратце указать на общую природу *формы непосредственности*. Сама эта форма именно потому, что она *односторонняя*, делает свое содержание односторонним и, значит, *конечным*. *Всеобщему* она сообщает односторонность *абстракции*, так что бог превращается в неопределенное существо, но духом можно называть бога лишь постольку, поскольку мы его знаем как *опосредствующего себя*

собою в самом себе. Лишь таким образом он *конкретен*, жив и есть дух; *знание* о божестве, как о духе, именно поэтому и содержит в себе опосредствование. *Особенному* форма непосредственности сообщает определение *бытия*, соотнесения *себя с собою*. Но особенное есть как раз соотнесение себя с внешним ему *другим*. Таким образом, посредством этой формы *конечное* полагается как абсолютное. Так как эта форма, как всецело абстрактная, *безразлична ко всякому содержанию* и именно поэтому восприимчива ко всякому содержанию, то она может одинаково санкционировать как идолопоклонническое и неморальное содержание, так и ему противоположное. Лишь усмотрение того, что подобное содержание не самостоятельно, а *опосредствовано неким другим*, низводит его до его конечности и неистинности. Так как это содержание ведет за собой опосредствование, то уразумение его есть знание, содержащее в себе опосредствование. Истинным же может быть признано содержание лишь постольку, поскольку оно опосредствовано не чем-либо другим, поскольку оно не конечно, следовательно, поскольку оно опосредствует себя самим собою и, таким образом, есть в одно и то же время опосредствование и непосредственное соотношение с самим собою. В учении о непосредственном знании рассудок, который полагает, что освободился от конечного знания, от *рассудочного тождества* метафизики и просвещения, сам непосредственно снова делает принципом и критерием истины ту же *непосредственность*, т. е. *абстрактное соотношение с собою*, абстрактное тождество. *Абстрактное мышление* (форма рефлектирующей метафизики) и *абстрактное созерцание* (форма непосредственного знания) суть одно и то же.

Прибавление. Так как форма непосредственности фиксируется как нечто противоположное форме опосредствования, то она, следовательно, односторонняя, и эта односторонность сообщается всякому содержанию, которое сводят лишь к этой форме. Непосредственность есть вообще абстрактное соотношение с собою и, следовательно, вместе с тем абстрактное тождество, абстрактная всеобщность. Если затем в себе и для себя всеобщее берется лишь в форме непосредственности, то оно есть лишь абстрактно всеобщее, и бог с этой точки зрения получает значение существа, лишенного каких бы то ни было определений. Если при этом все же говорят о божестве как о духе, то это лишь пустое слово, ибо дух, как сознание и самосознание, есть во всяком случае отличие себя от самого себя и от некоего другого, есть, следовательно, опосредствование.

§ 75.

Оценка этого третьего отношения мышления к истине могла быть предпринята нами лишь тем способом, который указывается и признается этой точкой зрения непосредственно в ней самой. Мы, таким образом, показали, что *фактически* неверно утверждение, что *существует* непосредственное знание, — знание, которое существует без всякого опосредствования с другим или в себе самом с самим собою. Мы также показали фактическую неверность утверждения, что мышление движется вперед, *лишь* руководясь определениями, *опосредствованными другими* определениями — конечными и обусловленными, — мы показали фактическую неверность представления, что в этом опосредствовании не снимается в то же самое время само это опосредствование. Примером же такого познания, которое движется вперед не в односторонней непосредственности, а также и не в одностороннем опосредствовании, служит сама *логика и вся философия*.

§ 76.

Если мы будем рассматривать принцип непосредственного знания со стороны его отношения к исходному пункту, к вышеуказанной *наивной* метафизике, то сравнение их обоих покажет нам, что этот принцип *возвратился* к начальному пункту той метафизики нового времени, которая известна под названием *картезианской философии*. Оба утверждают:

1) Простую нераздельность *мышления и бытия* мыслящего. Cogito, ergo sum есть то же самое, что утверждение, будто мне в сознании открывается непосредственно бытие, реальность, существование «я» (Картезий вместе с тем определенно заявляет в «Princ. phil.» I, 9, что он понимает под мышлением *сознание* вообще, как таковое), и что эта нераздельность есть безусловно *первое* (неопосредствованное, недоказанное) и *самое достоверное* познание.

2) Оба они также утверждают нераздельность представления о *боге* и представления о его *существовании*, так что последнее содержится в самом представлении о боге; это представление не существует без определения существования, и последнее, следовательно, есть *необходимое и вечное* определение бога *).

*) Cart. Princ. Phil. I, 15: magis hoc (ens summe perfectum existere) *credet*, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat;— intelliget, illam ideam exhibere veram

3) Что же касается также непосредственного сознания существования *внешних* вещей, то это означает не что иное, как *чувственное* сознание. Что мы обладаем таковым, это есть самое маловажное познание. Интересно только знать, что это непосредственное знание о *бытии* внешних вещей есть иллюзия и заблуждение, что в чувственном, как в таковом, нет истины, что *бытие* этих внешних вещей, наоборот, случайно, преходяще, есть *видимость*, что они по существу своему обладают таким лишь существованием, которое отделимо от их понятия, их сущности.

§ 77.

Отличаются же друг от друга эти две точки зрения следующим:

1) Картезианская философия переходит от этих недоказанных и принимаемых как недоказуемые предпосылок к *дальнейшему*, более развитому познанию, и благодаря этому она стала источником наук нового времени. Современная же точка зрения, напротив, пришла к тому важному самому по себе результату (§ 62), что познание, дер-

et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur. (Читатель будет более расположен верить, что существует всесовершеннейшее существо, если он заметит, что он не находит в себе представления никакой другой вещи, в котором содержалось бы таким же образом необходимое существование. Он увидит, что это представление обнаруживает истинную и неизменную природу, — природу, которая не может не существовать, так как она содержит в себе необходимое существование). Следующее затем замечание, звучащее как опосредствование и доказательство, не вносит никакого ограничения в это первоначальное основоположение.

У Спинозы мы встречаем то же самое утверждение, что *сущность* бога, т. е. абстрактное представление, заключает в себе существование. Первое определение Спинозы, определение *causa sui*, гласит, что она есть то, *cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens* (*сущность* чего заключает в себе существование или то, *природа* чего не может быть представлена несуществующей); нераздельность понятия и бытия есть здесь основное определение и основная предпосылка. Но какое понятие обладает этой нераздельностью с бытием? Не понятие *конечных* вещей, ибо последние суть именно такие вещи, существование которых *случайно* и сотворено. — То обстоятельство, что у Спинозы одиннадцатая теорема, гласящая, что бог необходимо существует, сопровождается доказательством и что точно так же сопровождается доказательством двадцатая теорема, гласящая, что существование бога и его сущность есть одно и то же, — это обстоятельство есть только излишний формализм, стремящийся ничего не оставлять без доказательства. Бог есть субстанция (и даже единственная субстанция), субстанция же есть *causa sui*, бог, *следовательно* необходимо существует — все это доказательство означает только то, что бог есть то, понятие и бытие чего нераздельны.

жащееся в своем поступательном движении *конечных* опосредствований, познает лишь конечное и не содержит в себе истины; эта точка зрения требует от нашего сознания о божестве, чтобы оно не шло дальше указанной, совершенно абстрактной, веры *).

2) Современная точка зрения при этом, с одной стороны, ничего не меняет во введенном Декартом методе обычного научного познания и ведет возникшие из этого метода науки об эмпирическом и конечном по тому же самому пути, а с другой, — рассматриваемая точка зрения отвергает этот метод, и так как она не знает никакого другого, то она отвергает *всякие* методы в знании о том, что бесконечно по своему содержанию. Она отдается поэтому дикому произволу фантазии и уверений, моралистическому самомнению и высокомерию чувства или безмерному капризу и рассуждательству, которое с наибольшей силой обращается против философии и философов. Ведь философия не позволяет ни голых уверений, ни фантазий, ни произвольного шатания мысли в рассуждениях.

§ 78.

Мы должны, поэтому, отбросить *противоположность* между самостоятельной непосредственностью содержания или знания и как бы несовместимым с нею столь же самостоятельным опосредствованием; мы должны отбросить эту противоположность, потому что она представляет собою одно лишь *предположение* и произвольное *уверение*. Мы точно так же должны отказаться при вступлении в науку от всех других предположений или предубеждений, почерпнутых из представления или из мышления, ибо лишь в науке должны подвергнуться исследованию все подобного рода определения, лишь в науке мы познаем, что такое эти определения и их противоположности.

Примечание. Скептицизм, как проведенная через все формы познания отрицательная наука, был бы подходящим введением, в кото-

*) Ансельм, напротив, говорит: «*Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus intelligere*» («Tract. cur Deus homo»). (Мне кажется небрежением, если, утвердившись в вере, мы не стараемся понять то, во что мы веруем). Эти слова Ансельма в связи с конкретным содержанием христианских учений задают куда более трудную задачу познанию, чем та задача, которую имеет в виду рассматриваемая нами современная вера.

ром доказывалась бы ничтожность таких предположений. Но он был бы не только безотрадным, но также и излишним путем, потому что диалектический момент сам составляет существенный элемент положительных наук, как мы это тотчас же покажем. Впрочем, и помимо этого скептицизму тоже пришлось бы отыскивать конечные формы только эмпирически и ненаучно и брать их как данные. Требование осуществления такого скептицизма совпадает с требованием, чтобы науке предшествовало *сомнение во всем*, т. е. полное *отсутствие предпосылок*. Это требование подлинно осуществляется в решении держаться только *чистой мысли*, осуществляется посредством свободы, которая отвлекается от всего и постигает свою чистую абстракцию, простоту мышления.

Дальнейшее определение логики и ее разделение.

§ 79.

Логическое по своей форме имеет три стороны: а) *абстрактную*, или *рассудочную*, б) *диалектическую*, или *отрицательно-разумную*, в) *спекулятивную*, или *положительно-разумную*.

Эти три стороны не составляют трех *частей* логики, а суть *моменты всякого логически реального*, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще. Все они могут быть положены в первом моменте, в моменте *рассудочности*, и благодаря этому могут быть удерживаемы в отроженности друг от друга, но в этом виде они рассматриваются не в их истине. Указания, которые будут здесь сделаны относительно определения логического, равно как и относительно разделения логики, также являются лишь предвосхищением и историчны.

§ 80.

а) Мышление, как *рассудок*, не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию оно считает обладающей самостоятельным существованием.

Прибавление. Когда речь идет о мышлении вообще или в частности о постижении в понятиях, то часто имеют при этом в виду лишь деятельность рассудка. Но хотя мышление есть раньше всего рассудочное мышление, оно, однако, на этом не останавливается, и понятие не есть одно лишь определение рассудка. Деятельность рассудка состоит

вообще в том, что она сообщает своему содержанию форму всеобщности, и всеобщее, как его разумеет рассудок, есть некоторое абстрактно всеобщее, которое, как таковое, фиксируется в противоположность особенному, но благодаря этому само, в свою очередь, так же оказывается особенным. Так как рассудок действует по отношению к своим предметам разделяющим и абстрагирующим образом, то он, следовательно, представляет собою противоположность непосредственному созерцанию и чувству, которые, как таковые, всецело имеют дело с конкретным и остаются при нем.

К этой противоположности между рассудком и ощущениями относятся те часто повторявшиеся упреки, которые делались мышлению вообще. Эти упреки сводятся к тому, что мышление не гибко и односторонне и что оно в своей последовательности ведет к гибельным и разрушительным результатам. На такие упреки, поскольку они по своему содержанию справедливы, следует раньше всего ответить, что ими задевается не мышление вообще и не разумное мышление, а лишь рассудочное мышление. Но затем следует прибавить, что раньше всего мы должны также признать право и заслугу чисто рассудочного мышления, состоящую вообще в том, что как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка. Что касается познания, то оно начинается с того, что схватывает наличные предметы в их определенных различиях, и, например, при рассмотрении природы различаются, таким образом, вещества, силы, виды и т. д. и самостоятельно фиксируются в этой их изолированности. Мышление действует при этом как рассудок, и его принципом в этой деятельности является тождество, простое соотношение с собой. Это тождество и есть то, что ближайшим образом обуславливает в познании переход от одного определения к другому. Так, в математике величина есть то определение, которое одно только обуславливает дальнейшее движение мысли. В геометрии, согласно этому, сравнивают друг с другом фигуры, выдвигая то, что в них тождественно. В других областях познания, как, например, в юриспруденции, движение нашей мысли определяется ближайшим образом тождеством. Здесь умозакljučают от одного определения к другому, а это умозакljučение есть не что иное, как движение мысли согласно принципу тождества.

Не только в теоретической, но и в практической области нельзя обойтись без рассудка. Для действия требуется, главным образом, характер, а человек с характером — это рассудительный человек,

который, как таковой, имеет перед собою определенную цель и твердо ее преследует. Кто хочет достигнуть великого, тот должен, как говорит Гёте, уметь ограничивать себя. Кто же, напротив, хочет всего, тот на самом деле ничего не хочет и ничего не достигнет. Существует масса интересных вещей на свете: испанская поэзия, химия, политика, музыка; все это очень интересно, и нельзя ничего иметь против человека, который ими интересуется, однако чтобы создать что-нибудь, данный индивид, находящийся в определенном положении, должен держаться чего-либо одного и не разбрасываться в различные стороны. В каждом занятии точно так же важно, чтобы оно совершалось рассудительно; так, например, судья должен держаться закона, проносить решения согласно ему и не давать отклонить себя от этого способа действия тем или другим соображениям, не принимать никаких оправданий, не отклоняться в сторону.

Дальше следует сказать, что рассудок есть вообще существенный момент образования. Образованный человек не удовлетворяется туманным и неопределенным, а схватывает предметы в их четкой определенности; необразованный же, напротив, неуверенно шатается туда и обратно, и часто приходится употреблять немало труда, чтоб договориться с таким человеком — о чем же идет речь, и заставить его неизменно держаться именно этого определенного пункта.

Далее, так как, согласно прежде данному нами разъяснению, логическое следует вообще понимать не только в смысле субъективной деятельности, а, наоборот, как всецело всеобщее и, следовательно, вместе с тем объективное, то это находит применение также и по отношению к рассудку, этой первой форме логического. Рассудок, согласно этому, следует рассматривать как нечто соответствующее тому, что называют божьей *благодатью*, поскольку под последней понимают то, что конечные вещи *суть*, что они обладают устойчивым бытием. Так, например, в природе благодать божья познается в том, что различные классы и виды как животных, так и растений, снабжены всем тем, в чем они нуждаются для своего существования и преуспевания. Точно так же обстоит дело и с человеком, с отдельными лицами и с целыми народами, которые также все, что нужно для их существования и развития, отчасти преднаходят как непосредственно наличное (например, климат, свойства почвы и ее продукты и т. д.), отчасти обладают им в виде задатков, талантов и т. д. Понимаемый в таком смысле, рассудок обнаруживает свое присутствие во всех вообще областях предметного мира, и с вершенство какого бы то ни было предмета непременно предпола-

гает, что принцип рассудка занимает в нем место, принадлежащее ему по праву. Государство, например, несовершенно, если в нем еще не осуществились определенные различия сословий и занятий, и если в нем различные по своему понятию политические и административные функции еще не развились в особые органы, как это, например, имеет место в развитом животном организме с различными функциями ощущения, движения, пищеварения и т. д. Из предшествующих разъяснений вытекает, далее, что и в таких областях и сферах деятельности, которые, согласно обычному представлению, как будто лежат очень далеко от рассудка, последний все же не должен отсутствовать, поскольку же он отсутствует, — это должно рассматриваться как недостаток. В особенности это верно по отношению к искусству, религии и философии. Так, например, в искусстве рассудок обнаруживается в том, что различные, согласно понятию, формы прекрасного также фиксируются и воспроизводятся в этом их различии. То же самое верно и по отношению к отдельным произведениям искусства. Для того, чтобы драматическое произведение было прекрасным и законченным, необходимо, чтобы характеры различных персонажей были развиты в их чистоте и определенности, и именно так, чтобы различные цели и интересы, вокруг которых вращается действие, были ясно и четко очерчены. Что касается, затем, религиозной области, то (независимо от других различий в содержании и понимании) существенное преимущество греческой мифологии над северной состоит также и в том, что в первой отдельные фигуры богов разработаны до полной пластической определенности, между тем как в последней они остаются туманными и расплывчатыми, так что их трудно отличить друг от друга. Что, наконец, философия также не может обойтись без рассудка, — это после всего вышесказанного вряд ли нуждается в особом разъяснении. Для философствования требуется прежде всего, чтобы каждая мысль мыслилась нами во всей ее строгости и чтобы мы не оставляли ее смутной и неопределенной.

Но обыкновенно говорят также, что рассудок не должен заходить слишком далеко, и в этом утверждении правильно, что рассудочные определения во всяком случае не представляют собою последнего результата, а, наоборот, конечны — говоря более точно, носят *такой характер*, что доведенные до крайности превращаются в свою противоположность; юношеству свойственно блуждать в отвлечениях, но человек, умудренный жизненным опытом, напротив, не отдается абстрактному *или* — *или*, а держится конкретного.

§ 81.

β) *Диалектический* момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность.

Примечание. 1) Диалектический момент, взятый сам по себе, отдельно от рассудка, выступает, в особенности в научных понятиях, как *скептицизм*; в нем результатом диалектики является голое отрицание. 2) Диалектика обыкновенно рассматривается как внешнее искусство, которое произвольно вносит путаницу в определенные понятия и создает в них лишь *видимость противоречий*, так что, согласно такому пониманию диалектики, эта видимость мнима, определения же рассудка, напротив, представляют собою истину. Часто диалектика и на самом деле представляет собою не что иное, как субъективную игру, которая по произволу выдвигает то доказательства, то опровержения известного положения, — рассуждательство, в котором отсутствует содержание и пустота которого прикрывается остроумными соображениями, создаваемыми подобным рассуждательством. Однако по своему настоящему характеру диалектика, наоборот, представляет собою подлинную собственную природу определений рассудка, вещей и конечного вообще. Уже размышление есть движение мысли, переступающее пределы изолированной определенности, приводящее ее в соотношение с другими, благодаря чему эта определенность полагается в некоторой связи, но, помимо этого, сохраняет свою прежнюю изолированную значимость. Диалектика же есть, напротив, *имманентный* переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т. е. содержат отрицание самих себя. Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает. — Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собою принцип, который один вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, равно как в нем же заключается подлинное, а не внешнее, возвышение над конечным.

Прибавление 1-е. В высшей степени важно уяснить себе, как следует понимать и познавать диалектическое. Оно является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в действительности. Диалектическое есть также душа всякого истинно научного познания. Нашему обычному сознанию не останавливаться на абстрактных определениях рассудка представляется делом справедливости, по пословице: жить и жить давать другим, так что мы при-

знаем одно, а *также* и другое. Но более строгое рассмотрение показывает нам, что конечное ограничивается не только извне, а снимается посредством своей собственной природы и само собою переходит в другое. Так, например, говорят: «человек смертен» и рассматривают смерть как нечто, имеющее свою причину лишь во внешних обстоятельствах; согласно этому способу рассмотрения существуют два самостоятельных свойства человека: свойство быть живым и, *кроме того*, свойство быть смертным. Но истинное понимание состоит в том, что жизнь, как таковая, носит в себе зародыш смерти и что вообще конечное противоречит себе внутри самого себя и, вследствие этого, снимает себя. — Не следует, далее, смешивать диалектику с *софистикой*, сущность которой как раз и состоит в том, что она выдвигает те или другие односторонние и абстрактные определения в их изолированности, смотря по тому, какого из этих определений требуют в данный момент интересы индивидуума и то положение, в котором он находится. Так, например, в области практической деятельности является существенным, чтобы я существовал и чтобы я обладал средствами к существованию. Но если я выдвигаю обособленно эту сторону дела, этот принцип моего блага, и делаю из него вывод, что я имею право красть или изменять своему отечеству, то это — пошлая софистика. Точно так же в моей деятельности представляет собою существенный принцип моя субъективная свобода в том смысле, что я должен действовать согласно своему разумению и убеждению. Но если я рассуждаю, руководясь *только* этим принципом, то это также пошлая софистика, и этим я выбрасываю за борт все принципы нравственности. — Диалектика существенно отлична от такого способа рассуждения, ибо она именно и ставит себе целью рассматривать вещи в себе и для себя, т. е. согласно их собственной природе, причем тогда обнаруживается конечность односторонних определений рассудка. — Диалектика, впрочем, не представляет собою ничего нового в философии. Среди древних изобретателей диалектики называют Платона, и это делают с полным правом, поскольку в платоновской философии диалектика впервые встречается в свободной научной и, следовательно, вместе с тем, в объективной, форме. У Сократа диалектика, в согласии с общим характером его философствования, имеет еще преимущественно субъективную форму, а именно форму *иронии*. Сократ направлял свою диалектику, во-первых, против обычного сознания вообще и, во-вторых, в особенности против софистов. В своих беседах он делал вид, что он хочет точнее осведомиться о том предмете,

о котором шла речь; для этой цели он задавал всякого рода вопросы и приводил таким образом тех, с которыми он беседовал, к утверждениям, противоположным тем, которые им сначала казались правильными. Если, например, софисты называли себя учителями, то Сократ рядом вопросов заставил софиста Протагора признаться, что всегда, когда мы чему-нибудь научаемся, мы, в сущности, только вспоминаем это. — Платон затем в своих строго-научных диалогах показывает посредством диалектического рассмотрения конечный характер всяких неподвижных определений рассудка. Так, например, он в «Пармениде» выводит многое из одного и, несмотря на это, показывает, как многое состоит в сущности лишь в том, что оно определяет себя как одно. Вот какое большое значение придавал Платон диалектике. — В новейшее время преимущественно Кант напомнил нам снова о диалектике и отвел ей подобающее место. Он это сделал, установив существование так называемых антиномий разума, о которых мы уже говорили выше (§ 48). В этих антиномиях дело идет отнюдь не о колебании между различными основаниями и не о лишь субъективном рассуждении, а дело идет о том, чтобы показать, что всякое абстрактное определение рассудка, взятое лишь таким, каким оно само себя выдает, непосредственно переходит в свою противоположность.

Как бы упорен ни был рассудок в своем стремлении отвергнуть диалектику, ее все же отнюдь нельзя рассматривать как существующую только для философского сознания, ибо то, о чем в ней идет речь, мы уже находим также и в каждом обыденном сознании и во всеобщем опыте. Все, что нас окружает, может быть рассматриваемо как образец диалектики. Мы знаем, что все конечное, вместо того, чтобы быть неподвижным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее, будучи в себе иным самого себя, должно выйти за пределы того, что оно есть непосредственно, и перейти в свою противоположность. Если выше (§ 80) мы сказали, что рассудок должен рассматриваться как то, что содержится в представлении о *благодати* божией, то о диалектике мы должны теперь заметить в том же (объективном) смысле, что ее принцип соответствует представлению о *могуществе* божьем. Мы говорим, что все вещи (т. е. все конечное, как таковое) предстают перед судом, и мы, следовательно, видим в диалектике всеобщую непреодолимую власть, перед которой ничто не может устоять, сколь бы оно ни мнило себя обеспеченным и прочным. Определение могущества не исчерпывает, разумеется, глубины божь-

ственной сущности, понятия бога, но оно, несомненно, составляет существенный момент во всяком религиозном сознании.

Диалектика, далее, проявляется во всех частных областях и образованиях мира природы и духа. Так, например, она проявляется в движении небесных светил. Планета теперь находится на этом месте, но в себе она находится также и в другом месте, и она осуществляет это свое инобытие тем, что она движется. Физические стихии также оказываются диалектическими, и метеорологический процесс есть явление их диалектики. То же начало образует основу всех других процессов природы, и им же природа принуждается подняться выше самой себя. Что же касается присутствия диалектики в духовном мире и, в частности, в правовой и нравственной области, то следует здесь лишь напомнить о том, что, согласно опыту всех людей, всякое состояние или действие, доведенное до крайности, переходит в свою противоположность; эта диалектика, заметим мимоходом, находит свое признание во многих пословицах. Так, например, одна пословица гласит: *summum jus summa injuria*; это означает, что абстрактное право, доведенное до крайности, переходит в несправедливость. Точно так же известно, как в политической области две крайности, анархия и деспотизм, взаимно приводят друг к другу. Сознание наличности диалектики в области нравственности, взятой в ее индивидуальной форме, мы находим во всех известных пословицах: гордыня предшествует падению; что слишком остро, то скоро притупляется и т. д. Чувство, как физическое, так и душевное, также имеет свою диалектику. Известно, как крайняя печаль и крайняя радость переходят друг в друга; сердце, переполненное радостью, облегчает себя слезами, а глубочайшая скорбь иногда проявляется улыбкой.

Прибавление 2-е. Мы не должны рассматривать скептицизм как учение, согласно которому во всем следует сомневаться; скептицизм, наоборот, вполне уверен в своем утверждении, т. е. в ничтожности всего конечного. Кого только сомневается, тот еще не потерял надежды, что его сомнения, может быть, получат разрешение и что одно или другое определение, между которыми он колеблется, окажется незыблемой истиной. Скептицизм же в настоящем его смысле есть полнейшая безнадежность относительно всех тех определенных утверждений, которые рассудок считает незыблемыми, и в результате этого твердого убеждения получается определенное умонастроение, чувство непоколебимости и душевного покоя. Таков возвышенный античный скептицизм в том изложении, которое мы находим, главным обра-

зом, у Секста Эмпирика и который, в качестве дополнения к догматическим системам стоиков и эпикурейцев, был развит в позднейшую римскую эпоху. Не следует смешивать с этим возвышенным античным скептицизмом упомянутого уже выше (§ 39) новейшего скептицизма, который отчасти предшествовал кантовской философии, отчасти же произошел из нее; этот скептицизм состоит только в отрицании истинности и достоверности сверхчувственного, в указании, что мы должны держаться лишь того, что налично в непосредственном ощущении.

Если, впрочем, еще и теперь скептицизм часто рассматривается как непреодолимый враг всякого положительного знания вообще, и, следовательно, также и философии, поскольку последняя имеет дело с положительным познанием, то следует против этого заметить, что скептицизма должно бояться лишь конечное, абстрактно рассудочное мышление и лишь оно не может устоять против него; философия же, напротив, содержит в себе скептицизм как момент, именно диалектический момент. Но философия не останавливается на одном отрицательном результате диалектики, как это происходит со скептицизмом. Последний ошибочно понимает этот результат, беря его лишь как голое, т. е. абстрактное, отрицание. Ибо отрицательное, получающееся как результат диалектики, именно потому, что оно представляет собою результат, есть вместе с тем и положительное, так как содержит в себе, как снятое, то, из чего оно происходит, и не существует без последнего. Но это уже составляет основное определение третьей формы логического, а именно *спекулятивной* или *положительно-разумной* формы.

§ 82.

γ) *Спекулятивный*, или *положительно-разумный* момент постигает единство определений в их противоположности, *утверждение*, содержащееся в их разрешении и их переходе.

Примечание. 1) Диалектика приводит к *положительному* результату, потому что она обладает *определенным содержанием* или, иначе говоря, потому что ее результат есть поистине не *пустое*, *абстрактное ничто*, а отрицание *известных определений*, которые содержатся в результате именно потому, что он есть не *непосредственное ничто*, а некоторый результат. 2) Это разумное, хотя оно есть нечто мысленное и притом абстрактное, есть вместе с тем и нечто *конкретное*, потому что оно есть не *простое*, *формальное* единство, а *единство различных*

определений. Одними лишь абстракциями или формальными мыслями философия, поэтому, вообще нимало не занимается; она занимается лишь конкретными мыслями. 3) В спекулятивной логике содержится чисто *рассудочная логика*, и первую можно сразу превратить в последнюю; для этого нужно только отбросить в ней диалектический и разумный моменты, и она превратится в то, что представляет собою *обыкновенная логика*, — в *историю* различных определений мысли, которые, хотя они на самом деле конечны, считаются чем-то бесконечным.

Прибавление. По своему *содержанию* разумный момент столь мало представляет собою отличительный характер философии, что скорее мы должны сказать, что он существует для всех людей, на какой бы ступени духовного образования и духовного развития они ни находились; в этом смысле человека исстари справедливо называли разумным существом. Первоначальное всеобщее познание разумного эмпирично; этот эмпирический способ познания представляет собою сначала способ бездоказательного убеждения и предпосылки, а отличительная особенность разумного, согласно данным выше разъяснениям (§ 45), ведь и состоит в том, что оно есть некое безусловное и, следовательно, содержит свою определенность внутри самого себя. В этом смысле человек раньше всего знает о разумном, поскольку он знает о боге и знает последнего как всецело определенного самим собою. Точно так же знание гражданина о его отечестве и его законах есть постольку знание разумного, поскольку эти законы признаются им чем-то безусловным и всеобщим, которому он должен подчиняться своей индивидуальной волей, и в этом смысле разумно уже знание и хотение ребенка, так как он знает волю своих родителей и хочет ее.

Далее, следует указать, что *спекулятивное* есть вообще не что иное, как разумное (и именно положительно разумное), поскольку оно *мыслится*. В повседневной жизни слово «*спекуляция*» употребляется в очень неопределенном смысле и вместе с тем под ним разумеют нечто весьма неважное; так, например, говорят о торговых или брачных спекуляциях, разумея под этим выражением лишь то, что, с одной стороны, в этих предприятиях выходят за пределы непосредственно наличного и, с другой — что то, что образует содержание подобных спекуляций, есть пока лишь нечто субъективное, но не должно оставаться таковым, а его нужно осуществить или переместить в область объективного.

Об этом обычном употреблении слова «спекуляция» следует сказать то же самое, что мы сказали выше об употреблении слова «идея»; к этому мы должны прибавить еще дальнейшее замечание, что часто и такие люди, которые уже причисляют себя к образованным, тоже определенно говорят о спекуляции *лишь* в смысле чего-то субъективного. Известное понимание природных или духовных состояний и отношений природы или духа, — говорят эти люди, — может быть прекрасным и правильным, если брать его чисто спекулятивно, но опыт не согласуется с этим пониманием, и в применении к действительности оно не может быть допущено. Против этого мы должны сказать, что спекулятивное по своему истинному значению ни предварительно, ни окончательно не есть нечто чисто субъективное, а есть, наоборот, именно то, что содержит в себе снятыми те противоположности, дальше которых рассудок не идет (и, следовательно, содержит в себе также и противоположность между субъективным и объективным), и именно этим обнаруживает себя как конкретное и целостность. Спекулятивное содержание поэтому не может быть также выражено в одностороннем суждении. Если, например, мы говорим, что абсолютное есть единство субъективного и объективного, то это хотя и правильно, но все же односторонне постольку, поскольку здесь выражено лишь *единство* и подчеркивается именно оно, между тем как на самом деле субъективное и объективное ведь не только тождественны, но также и различны.

Огностительно спекулятивного мышления мы должны еще заметить, что следует понимать под этим выражением то же самое, что раньше называлось *мистикой*. Последнее название применялось чаще всего, когда речь шла о религиозном сознании и его содержании. Когда в наше время говорят о мистике, то обыкновенно употребляют это слово в смысле таинственного и непонятого, и, смотря по характеру полученного образования и образу мыслей, одни смотрят на мистику как на нечто подлинное, как на истинное познание, а другие видят в ней суеверие и обман. Огностительно этого понимания мистики мы должны раньше всего заметить, что мистика, несомненно, есть нечто таинственное, но она таинственна лишь для рассудка, и это просто потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистики (как синонима спекулятивного мышления) — конкретное единство тех определений, которые рассудком признаются истинными лишь в их раздельности и противоположности. И затем прибавим, что если те, которые признают мистику истинным знанием,

остаются, однако, тоже при том, что она есть нечто всецело таинственное, то они лишь высказывают этим, с своей стороны, что и для них также мышление означает абстрактное полагание тождественности, и что поэтому нужно, и по их мнению, отказаться от мышления или, как часто выражаются, нужно взять в плен разум для того, чтобы достигнуть истины. Но, как мы уже видели, абстрактное рассудочное мышление столь мало представляет собою нечто незыблемое и окончательное, что оно, наоборот, обнаруживает себя постоянным снятием самого себя и переходом в свою противоположность, разумное же мышление, как таковое, состоит, напротив, именно в том, что оно содержит внутри себя противоположности как идеализованные моменты. Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем называть мистическим; но этим мы высказываем лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое.

§ 83.

Логика распадается на три части: I. *На учение о бытии*. II. *На учение о сущности*. III. *На учение о понятии и идее*.

Таким образом она распадается на учение:

I. О мысли в ее непосредственности — о понятии в себе.

II. О мысли в ее рефлексии и опосредствовании, — о для-себя-бытии и видимости, отражении (*Sch in*) понятия.

III. О мысли, возвратившейся внутрь самой себя, и о ее развитом у-себя-бытии, — о понятии в себе и для себя.

Прибавление. Указанное здесь разделение логики, как и все данные выше разъяснения о мышлении, должно рассматриваться лишь как предвосхищение, и их оправдание, или доказательство, может получиться лишь из подробного рассмотрения самой мысли. Ибо доказать означает в философии показать, как предмет через самого себя и из самого себя делает себя тем, что он есть. — Отношение, в котором находятся друг к другу названные здесь три главные ступени мысли или логической идеи, следует вообще понимать так, что лишь *понятие* есть истина и, говоря более точно, лишь оно есть истина *бытия* и *сущности*, которые оба, фиксированные в их изолированной самостоятельности, должны, следовательно, вместе с тем рассматриваться как неистинные; *бытие* должно рассматриваться как неистинное потому, что оно пока есть лишь непосредственное, а *сущность* — по-

тому, что она пока есть лишь *опосредствованное*. — Можно было бы тотчас же задать вопрос: если это так, то почему мы начинаем с неистинного, а не начинаем прямо с истинного? Ответом служит то, что истина, именно как таковая, должна *подтвердить* себя, а такое подтверждение здесь, в рамках логики, состоит в том, что понятие показывает себя опосредствованным через себя и самим собою и, следовательно, вместе с тем истинно непосредственным. В конкретном и реальном образе указанное здесь отношение между тремя ступенями логической идеи проявляется *таким* образом, что бог, который есть истина, познается нами в этой его истине, т. е. как абсолютный дух, лишь постольку, поскольку мы вместе с тем признаем неистинным сотворенный им мир, признаем неистинными природу и конечный дух в их отличии от бога.

ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ.

УЧЕНИЕ О БЫТИИ.

§ 84.

Бытие — это понятие только *в себе*; определения этого понятия суть *сущие* определения; в своем различии они *иные* в отношении друг друга, и их дальнейшее определение (форма диалектического) есть *переход в иное*. Это дальнейшее определение есть в одно и то же время *обнаружение* во-вне и, следовательно, *развертывание в себе* сущего понятия и вместе с тем *погружение* бытия *внутрь себя*, его углубление в себя самого. Выявление понятия в сфере бытия представляет собою нечто двоякое: оно столь же становится целостностью бытия, сколь и снимает непосредственность бытия, или форму бытия, как такового.

§ 85.

Само бытие, равно как и дальнейшие определения — не только определения бытия, но и логические определения вообще — можно рассматривать как определения абсолютного, как *метафизические определения бога*; но в более строгом смысле можно всегда рассматривать как такие определения лишь первое, простое определение некоей сферы, и затем третье, которое есть возвращение из различия к простому соотношению с собой. Ибо дать метафизическое определение бога значит выразить его природу *в мыслях*, как таковых, а логика обнимает все мысли, пока они остаются еще в форме мысли. *Вторые же* определения, которые суть некая сфера в *ее различии*, представляют собою, напротив, определения *конечного*. Но если бы мы употребляли форму определений, то это означало бы, что представлению преподносится некий субстрат, ибо *абсолют*, который должен служить выражением бога в значении и форме мысли, также остается по отношению к своему сказуемому, к определенному и действительному выраже-

нию в мыслях, лишь некоей *имеющейся в виду* мыслью, лишь самим по себе не определенным субстратом. Так как мысль, суть дела, которая единственно только здесь и важна, содержится лишь в предикате, то форма предложения, равно как и названное подлежащее, представляют собой нечто совершенно лишнее. (Ср. § 31 и ниже гл. о суждении.)

Прибавление. Каждая сфера логической идеи оказывается некоей целостностью определений и неким изображением абсолюта. Таковым оказывается также и бытие, которое заключает внутри себя три ступени: *качество, количество и мера*. *Качество* есть в первую очередь тождественная с бытием определенность, так что нечто перестает быть тем, что оно есть, когда оно теряет свое качество. *Количество* есть, напротив, внешняя бытию, безразличная для него определенность. Так, например, дом остается тем, что он есть, будет ли он больше или меньше, и красное остается красным, будет ли оно светлее или темнее. Третья ступень бытия, *мера*, есть единство первых двух, качественное количество. Все вещи имеют свою меру, т. е. количественно определены, и для них безразлично, будут ли они более или менее велики; но вместе с тем эта безразличность имеет также свой предел, при переходе которого, при дальнейшем увеличении или уменьшении, вещи перестают быть тем, чем они были. Мера служит отправным пунктом перехода ко второй главной сфере идеи, к *сущности*.

Названные здесь три формы бытия именно потому, что они первые, суть вместе с тем и самые бедные, т. е. самые абстрактные. Непосредственное чувственное сознание, поскольку оно также и мыслит, ограничивается преимущественно абстрактными определениями качества и количества. Это чувственное сознание рассматривается обыкновенно как наиболее конкретное и, значит, вместе с тем и наиболее богатое: оно, однако, таково лишь по материалу; в отношении же содержащейся в нем мысли, оно, напротив, самое бедное и абстрактное.

А.

Качество.

а. Бытие.

§ 86.

Чистое бытие образует начало, потому что оно в одно и то же время есть и чистая мысль и неопределенная простая непосредственность, а первое начало не может быть чем-нибудь опосредствованным и имеющим дальнейшие определения.

Примечание. Все сомнения и возражения, которые могли бы быть выставлены против того, чтобы начинать науку с абстрактного пустого *бытия*, устраняются простым сознанием того, что требуется природой начала. Бытие можно определить как «я» = «я», как *абсолютное безразличие* или *тождество* и т. д. Имея в виду потребность начинать либо с безусловно *достоверного*, т. е. с достоверного самого по себе, либо с определения или созерцания *абсолютно истинного*, можно думать, что эти и тому подобные формы непременно должны быть первыми. Но так как в пределах каждой из этих форм уже имеется *опосредствование*, то они — не истинно исходные пункты, ибо всякое опосредствование есть выход из некоего первого для перехода в некое второе и происходит из различенного. Если «я» = «я» или же интеллектуальное созерцание на самом деле берутся исключительно только как первые определения, то они в этой чистой непосредственности суть не что иное, как *бытие*, точно так же, как и, наоборот, чистое бытие, взятое не как абстрактное бытие, а как содержащее опосредствование, есть чистая мысль или созерцание.

Если мы высказываем *бытие* как предикат абсолютного, то мы получаем первое определение последнего: *абсолютное есть бытие*. Это (в мысли) самое начальное, наиабстрактнейшее и наибогачейшее определение. Это — определение *элеатов*, но вместе с тем оно есть известное определение, гласящее, что *бог есть совокупность всех реальностей*. Это определение предполагает именно, что следует отвлекаться от ограниченности, имеющейся во всякой реальности, так что бог есть лишь *реальное* во всякой реальности, *всереальнейшее*. Так как реальность уже содержит в себе рефлексю, то более непосредственно то же высказано в утверждении Якоби о Спинозовском боге, что он есть принцип *бытия во всем существующем*.

Прибавление 1-е. Начиная мыслить, мы ничем не обладаем, кроме чистой мысли в ее чистой неопределенности, ибо для определения уже требуется одно и некое другое; вначале же мы не имеем никакого другого. Лишенное определений, как мы его имеем здесь, есть непосредственное, а не опосредствованное отсутствие определений, — не снятие всякой определенности, а непосредственность отсутствия определений, отсутствие определений до всякой определенности, лишенное определений как наипервейшее. Но это мы и называем бытием. Его нельзя ни ощущать, ни созерцать, ни представлять себе, оно есть чистая мысль и, как таковая, оно образует начало. Сущность есть также нечто лишенное определений, но оно есть лишенное определений, которое,

в качестве уже прошедшего через опосредствование, содержит в себе определение как уже снятое.

Прибавление 2-е. В истории философии мы находим различные ступени логической идеи в виде выступавших друг за другом философских систем, каждая из которых имеет своей основой особое определение абсолюта. Подобно тому как развитие логической идеи оказывается поступательным движением от абстрактного к конкретному, так и в истории философии наиболее ранние системы суть также наиболее абстрактные и, следовательно, вместе с тем и наиболее бедные системы. Отношение же между более ранними и более поздними философскими системами в общем такое же, как между предшествующими и последующими ступенями логической идеи: оно именно *таково*, что последующие содержат в себе предшествующие как снятые. Таково истинное значение философии и так часто ложно понимаемых опровержений одной философской системы другой и, прежде всего, предшествующей системы следующей. Когда говорят об опровержении философского учения, то это обыкновенно раньше всего понимают лишь в абстрактно отрицательном смысле, понимают это таким образом, что опровергнутая философия перестала вообще иметь какое бы то ни было значение, что она устранена и с нею теперь покончено. Если бы это было так, то изучение истории философии должно было бы быть признано совершенно безотрадным занятием, так как оно учит нас, как все выступавшие друг за другом философские системы находили свое опровержение. Но с таким же правом, с каким было признано, что все философские системы были опровергнуты, мы должны вместе с тем утверждать, что ни одно философское учение не было и не может быть опровергнуто. Последнее верно в двояком отношении: во-первых, поскольку каждая философская система, заслуживающая этого названия, имеет вообще своим содержанием идею и, во-вторых, поскольку каждая философская система есть изображение особенного момента или особенной ступени в процессе развития идеи. Опровержение философского учения означает, следовательно, лишь то, что ее предел перейден и ее определенный принцип низведен до идеализованного момента. История философии, по своему существенному содержанию, имеет дело не с прошлым, а с вечным и вполне наличным, и должна быть сравниваема в своем результате не с галлереей заблуждений человеческого духа, а скорее с пантеоном божественных образов. Но эти божественные образы суть различные ступени идеи, как они выступают друг за другом в диалектическом развитии. Задачей самой

истории философии остается более точно выяснить, в какой мере имеющее место в истории философии раскрытие ее содержания, с одной стороны, согласуется с диалектическим развитием чистой логической идеи и, с другой стороны, отступает от него. Здесь же мы должны только заметить, что логика начинается тем же, чем начинается история философии в подлинном смысле этого слова. Начало ее мы находим в элеатской философии, главным образом у Парменида, который понимает абсолютное как бытие и говорит: лишь бытие есть, а небытия нет. Учение Парменида следует рассматривать как начало философии в настоящем смысле слова, потому что философия есть вообще мыслящее познание, а здесь впервые фиксирована чистая мысль и сделана предметом для самой себя.

Люди, правда, мыслили с самого начала существования человеческого рода, ибо лишь мышлением они отличаются от животных, но потребовались тысячелетия для того, чтобы люди постигли мышление, овладели мышлением в его чистоте и вместе с тем стали видеть в нем всецело объективное. Элеаты приобрели славу смелых мыслителей, но к этому абстрактному поклонению перед ними часто присоединяется замечание, что эти философы все же заходили слишком далеко, признавая истинным единственно лишь бытие и отказывая в истинности всему прочему, что, помимо бытия, составляет предмет нашего сознания. Совершенно верно, что нельзя остановиться на одном лишь бытии, но бессмысленно рассматривать остальное содержание нашего сознания как находящееся как бы *на-ряду* с бытием и *вне* его или как нечто лишь *также* существующее. Истинно, напротив, то, что бытие, как таковое, не есть нечто непосредственное и окончательное, а, наоборот, подлежа диалектике, переходит в свою противоположность, которая, взятая также непосредственно, есть *ничто*. Остается, таким образом, верным, что бытие есть первая чистая мысль и с чего бы прочего ни начинали, с «я» = «я», с абсолютного безразличия или даже с самого бога, — это прочее есть лишь представление, а не мысль, и, взятое как содержание мысли, оно есть именно лишь бытие.

§ 87.

Это чистое бытие есть *чистая абстракция* и, следовательно, *абсолютно-отрицательное*, которое, взятое также непосредственно, есть *ничто*.

Примечание. 1) Из этого вытекает второе определение абсолютного, согласно которому оно есть *ничто*. Это определение на самом деле содержится в утверждении, что вещь в себе есть нечто неопределенное, нечто совершенно бесформенное и, следовательно, и бессодержательное; оно содержится также и в утверждении, что бог *есть лишь высшее существо* и больше ничего, ибо в этом утверждении он берется именно как такая же отрицательность; та же абстракция — то ничто, которое *буддисты* делают принципом всего, равно как и последней конечной целью и последним предметом всего. 2) Если противоположность взята в этой непосредственности как *бытие и ничто*, то кажется очень странным, что эта противоположность уничтожается, и поэтому пытаются фиксировать бытие и предохранить его от перехода. При размышлении не может не прийти на ум, что нужно найти для бытия твердое определение, посредством которого мы могли бы отличить его от ничто. Бытие, например, принимают как пребывающую во всех изменениях, допускающую бесконечное количество определений *материю* и т. д., или же принимают его без дальнейших околичностей как какое-нибудь *единичное* существование, как первый попавшийся чувственный или духовный предмет. Но все такие дальнейшие и более конкретные определения уже не оставляют бытие *чистым бытием*, таковым, каково оно непосредственно есть вначале. Лишь в этой чистой неопределенности и благодаря ей оно есть *ничто*; оно *невыразимо*, и его отличие от ничто есть одно лишь *мнение*.

Очень важно здесь только ясно сознать истинный характер этих начал, сознать именно, что они представляют собою только и исключительно лишь пустые абстракции и каждое из этих двух начал столь же пусто, как и другое. Инстинктивное *влечение* находить в бытии или в обоих определениях устойчивое значение и есть именно та самая *необходимость*, которая заставляет бытие и ничто двигаться дальше и сообщает им истинное, т. е. конкретное, определение. Это поступательное движение есть логическое выведение, излагаемое в дальнейшем развитие понятия. *Размышление, находящее* для этих начал более глубокие определения, есть логическое мышление, которым порождаются такие определения, но не случайным, а необходимым образом. Каждое дальнейшее значение, которое они получают, должно поэтому рассматриваться лишь как *более точная спецификация и более истинное определение абсолютного*; такая спецификация уже более не представляет собою пустой абстракции, подобно бытию и ничто, а есть некое конкретное, в котором оба, бытие и ничто, суть

моменты.—Высшей формой ничто, как взятого отдельно принципа, была бы *свобода*, но свобода есть отрицательность, лишь поскольку она углубляется в себя, чтобы достигнуть величайшей интенсивности, а сама по себе есть утверждение, и как раз абсолютное утверждение.

Прибавление. Бытие и ничто пока еще лишь *должны* быть различны, т. е. их различие существует пока лишь *в себе*, но оно еще не *положено*. Когда мы вообще говорим о некоем различии, мы этим предполагаем *две* вещи, каждая из которых обладает определением, которым не обладает другая. Но бытие есть как раз то, что совершенно лишено определений, и ничто есть такое же отсутствие определений. Различие между ними есть, следовательно, лишь различие мнимое, совершенно абстрактное различие, которое вместе с тем не есть различие. При всех других различиях у нас всегда есть также и общее, объемлющее собою эти различные вещи. Если мы, например, говорим о двух различных видах, то род есть то, что обще обоим видам. Мы говорим также: существуют природные и духовные сущности. Здесь сущность есть то, что обще им обоим. Но различие между бытием и ничто не имеет общей почвы, и именно поэтому оно вовсе и не есть различие, — оба определения представляют в данном случае одну и ту же беспочвенность. Если бы на это возразили, что и бытие и ничто суть ведь мысли, и мысль, следовательно, есть то, что обще им обоим, то возражающий упустил бы из виду, что бытие не представляет собой особенную, определенную мысль, а является, наоборот, еще совершенно неопределенной мыслью, которая именно вследствие этого неотличима от ничто. Бытие часто представляют себе как абсолютное богатство, а ничто, напротив, как абсолютную бедность. Но если, рассматривая весь мир, мы говорим: все есть, и не говорим ничего больше, то мы опускаем все определенное и мы имеем, следовательно, вместо абсолютной полноты абсолютную пустоту. Это применимо также и к определению бога как чистого бытия, каковому определению с одинаковым правом противостоит определение буддистов, что бог есть ничто, — определение, выводом из которого является утверждение, что человек становится богом посредством самоуничтожения.

§ 88.

Точно так же и *ничто*, как непосредственное, равное самому себе, есть, наоборот, *то же самое*, что *бытие*. Истину как бытия, так и ничто, представляет собою *единство* их обоих; это единство есть *становление*.

Примечание. 1) Положение: *бытие и ничто суть одно и то же*, кажется *представлению* или рассудку таким парадоксальным, что они не хотят принимать его всерьез. И в самом деле в этом положении мышление берет на себя одно из труднейших дел, ибо бытие и небытие суть противоположности во всей ее *непосредственности*, т. е. здесь перед нами противоположности, ни в одной из которых еще не *положено* определение, которое содержало бы в себе его отношение к другой. Но в них, как мы показали в предшествующем параграфе, *содержится* это определение, и оно одно и то же в них обоих. Дедукция их единства постольку совершенно *аналитична*, да и вообще все поступательное движение философии, как методическое, т. е. *необходимое* движение; есть не что иное, как *положение* того, что уже содержится в понятии. Но так же, как правильно сказать, что бытие и ничто едины, *так же* правильно сказать, что они *совершенно различны*, что одно не есть то, что есть другое. Но так как различие здесь еще не определилось, ибо бытие и ничто суть именно непосредственные определения, то оно здесь *невыразимо*, есть одно лишь *мнение*.

2) Не нужно большого остроумия, чтобы сделать смешным положение, что бытие и ничто тождественны, или, говоря точнее, не требуется большого остроумия, чтобы привести различные несообразности и ложно уверять, что они представляют собою следствия и применения этого положения. Можно, например, сказать, что согласно этому положению одно и то же, *существуют* ли мой дом, мое имущество, воздух для дыхания, этот город, солнце, право, дух, бог, или их *не существует*. В такого рода примерах отчасти подставляют *частные цели*, *полезность* того-то и того-то для *меня* и задают вопрос — все ли равно *мне*: будет ли данная полезная вещь или ее не будет? На самом же деле философия и есть учение, которое должно освободить человека от бесконечного множества конечных целей и намерений и сделать его равнодушным к ним, так чтобы ему и впрямь было все равно, есть ли подобные вещи или их нет. Но нужно вообще сказать, что так как речь идет в этом вопросе о некотором *содержании*, то этим устанавливается связь с *другими* существующими предметами, целями и т. д., относительно которых *предполагают наперед*, что они обладают значимостью. *От таких наперед принятых предпосылок* ставится в зависимость, есть ли бытие и небытие *некоего определенного содержания одно и то же* или *не одно и то же*. Вместо пустого различия между бытием и небытием подсовывают, таким образом, различие, *наполненное содержанием*. — Отчасти же берутся сами по себе существенные цели, абсолют-

ные существования и идеи, которые лишь подводятся под определения *бытия* или *небытия*. Но такие конкретные предметы являются и чем-то совершенно другим, чем лишь *сущим* или же *несущим*; такие скудные абстракции, как бытие и ничто, — а они наиболее скудные, потому что они представляют собой лишь начальные определения, — совершенно не адекватны природе этих предметов; истинное содержание давно вышло за пределы как самих этих абстракций, так и противоположности между ними. Вообще, когда вместо бытия и ничто подсовывают некое конкретное, то пустомыслие постигает обычная для него судьба: ведь обычно бывает с ним так, что то, что предносится его представлению и о чем оно говорит, есть нечто совершенно другое, чем то, о чем идет речь; здесь же идет речь только об абстрактном бытии и абстрактном ничто.

3) Легко можно сказать, что единство бытия и ничто *непонятно*. Но понятие этого единства указано в предшествующих параграфах, и оно не представляет собою ничего другого, кроме того, что мы указали; понять его не означает ничего другого, кроме усвоения сказанного там. Но под пониманием обыкновенно разумеют еще нечто другое, чем подлинное понятие; обыкновенно предъявляется требование присутствия более многообразного богатого сознания, представления; требуют, чтобы понятие было представлено в виде конкретного случая, с которым мышление в своей практике было бы более знакомо. Поскольку невозможность понять в данном случае выражает лишь непривычку фиксировать абстрактные мысли без помощи какой бы то ни было чувственной примеси и схватывать спекулятивные положения, то нам ничего более не остается сказать, кроме того, что философское знание, несомненно, отличается по своему характеру от того знания, к которому мы привыкли в обыденной жизни, равно как и от того знания, которое господствует в других науках. Но если непонимание означает лишь, что нельзя себе *представить* единства бытия и ничто, то это в самом деле настолько неверно, что скорее, наоборот, каждый обладает бесконечным множеством представлений об этом единстве, и утверждение, что такой-то и такой-то не обладает такими представлениями, может означать лишь то, что тот, который это утверждает, не опознает данного понятия в каком-нибудь из этих представлений и не знает последнего как иллюстрации этого понятия. Такой иллюстрацией служит ближайшим образом *становление*. Каждый обладает представлением о становлении и также признает, что это *одно* представление; каждый, далее, признает, что если проанализировать это представление, то мы убедимся, что в нем содержится определение *бытия*;

но в нем содержится также определение того, что целиком противоположно этому определению, определению *ничто*; должно будет также признать, что эти два определения нераздельны в *одном* представлении, так что становление тем самым есть единство бытия и ничто. Другой довольно легко приходящей на ум иллюстрацией служит *начало*. Вещи *еще нет*, когда она начинается, но в ее начале содержится не только ее *ничто*, но уже также и ее *бытие*. Начало само есть становление, но мы говорим о начале, когда еще кроме того имеется в виду дальнейшее поступательное движение. — Если желать сообразоваться с обычным ходом науки, можно было бы начать логику с представления о чисто мыслимом начале, начать, следовательно, с представления о начале, как начале, и проанализировать это представление; тогда, может быть, скорее допустили бы, как результат анализа, что бытие и ничто обнаруживают себя перед нами нераздельными в их единстве.

4) Но нужно еще заметить, что выражения: бытие и ничто есть *одно и то же*, или: *единство* бытия и ничто, и точно так же все другие такого рода *единства* (единство субъекта и объекта и т. д.) справедливо вызывают возражения, потому что в них есть та неправильность, что выдвигается *единство*, а различие хотя и имеется в этом выражении (так как ведь в нем полагается единство, например, бытия и ничто), но не высказывается и не признается явно; получается видимость, как будто в этих выражениях от различия неправильно абстрагируются, как будто оно не имелось в виду. И в самом деле, нельзя правильно выразить спекулятивное определение в форме такого положения; следует разуметь единство в одновременно *наличном* и *положенном* различии. *Становление* — вот истинное выражение результата бытия и ничто, как их единства; оно есть не только *единство* бытия и ничто, а есть *беспокойство* внутри себя, — единство, которое не только неподвижно, как соотношение с собою, но так же и внутри себя противопоставляется самому же себе, благодаря различию бытия и ничто. *Наличное же бытие*, напротив, есть *единство*, или становление в этой форме единства; наличное бытие, поэтому, *односторонне* и *конечно*. Противоположность здесь как будто бы исчезла; она содержится в единстве лишь *в себе*, но не *положена* в единстве.

5) Положению, что бытие есть переход в ничто, и ничто — переход в бытие, положению *о становлении*, противостоит положение: *из ничего ничто не происходит*, что-нибудь происходит лишь из чего-нибудь, — положение о вечности материи, положение пантеизма. Античные философы ясно усмотрели тот простой вывод, что положение: что-

нибудь происходит из чего-нибудь, или из ничего ничего не возникает; на самом деле уничтожает становление, ибо то, что становится, и то, из чего оно становится, суть то же самое; здесь имеется лишь абстрактно рассудочное положение тождества. Но должно казаться очень странным, что положения, гласящие: из ничего ничего не происходит, или: нечто происходит лишь из чего-нибудь, провозглашаются без всяких оговорок также и в наше время, причем нисколько не сознают, что это положение есть основа пантеизма, и не знают, что древние сделали исчерпывающие выводы из этого положения.

Прибавление. Становление есть первая конкретная мысль и, следовательно, первое понятие, бытие же и ничто суть, напротив, пустые абстракции. Если мы говорим о понятии бытия, то оно может состоять лишь в том, что оно есть становление, ибо, как бытие, оно есть пустое ничто, а, как пустое ничто, оно есть пустое бытие. В бытии, следовательно, мы имеем ничто, и в последнем — бытие. Но это бытие, которое в ничто остается у себя, есть становление. В этом единстве становления мы не должны упускать различия, ибо без последнего мы снова возвратились бы к абстрактному бытию. Становление есть лишь положенность того, что бытие есть согласно своей истине.

Часто приходится слышать утверждение, что мышление противоположно бытию. Однако раньше всего следовало бы спросить утверждающих это, что они понимают под бытием. Если мы берем бытие так, как его определяет рефлексия, то мы можем о нем сказать только, что оно есть всецело тождественное и утвердительное. Если же мы затем обратимся к рассмотрению мышления, то от нас не может ускользнуть, что последнее, по крайней мере, есть также всецело тождественное с собою. Обоим, бытию и мышлению, принадлежит одно и то же определение. Но мы не должны брать это тождество бытия и мышления конкретно, не должны, следовательно, говорить: камень, как сущий, есть то же самое, что и мыслящий человек. Конкретное есть нечто совершенно другое, чем абстрактное определение, как таковое. А в бытии нет и речи о чем-либо конкретном, ибо бытие есть именно лишь то, что совершенно абстрактно. Согласно этому, и вопрос о бытии бога, бесконечно конкретного внутри себя, также мало интересен.

Как первое конкретное определение, становление есть вместе с тем первое подлинное определение мысли. В истории философии этой ступени логической идеи соответствует система Гераклита. Говоря: все течет (*pánta ῥεῖ*), Гераклит этим провозглашает *становление* основным определением всего сущего, элейты же, напротив, как мы заметили

выше, признавали единственной истиной — бытие, неподвижное, неизменное бытие. Имея в виду принцип элеатов, Гераклит говорит далее: бытие есть не более чем небытие (*οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ (ὄντος ἐστί)*); этим именно он высказывает отрицательность абстрактного бытия, и его, положенного в становлении, тождества со столь же несостоятельным в своей абстрактности ничто. — Здесь мы видим вместе с тем образец подлинного опровержения одной философской системы другою; это опровержение и состоит именно в том, что показывается собственная диалектика принципа опровергнутой философии и последний низводится на степень идеализованного момента некоей высшей конкретной формы идеи. — Но и становление, само по себе взятое, все еще есть в высшей степени скудное определение, и оно должно углубляться далее в себя и наполняться содержанием. Такое углубление становления в себя представляет собою, например, *жизнь*. Последняя есть становление, но ее понятие этим не исчерпывается. В еще высшей форме становление выступает перед нами в лице *духа*. Последний есть также некое становление, но более интенсивное, более богатое, чем голое логическое становление. Моменты, единство которых представляет собою дух, суть не голые абстракции, не бытие и ничто, а система логической идеи и природы.

в. *Наличное бытие.*

§ 89.

В становлении бытие, как тождественное с ничто, и ничто, как тождественное с бытием, суть лишь исчезающие моменты; благодаря своему внутреннему противоречию становление спадается в единство, в котором оба момента сняты. *Результат* становления представляет собою, следовательно, наличное бытие.

Примечание. Дойдя до этого первого примера, мы раз навсегда напомним то, что мы указали в § 82 и примечании к нему, а именно, что есть только один способ, которым может быть обеспечено поступательное движение и развитие науки, — закреплять результаты в их истине. Когда в каком-нибудь предмете или понятии обнаруживают противоречие (а нет вообще *абсолютно ничего*, в чем мы не могли бы и не вынуждены были бы обнаружить противоречие, т. е. противоположные определения, — абстрагирование рассудка есть не что иное, как насильственное закрепление одной определен-

ности, усилие сознания затемнить и удалить содержащуюся в нем другую определенность), когда познают такое противоречие, то обыкновенно делают из этого вывод: *следовательно*, это противоречивое есть *ничто*. Так, например, *Зенон* сначала показал относительно движения, что оно противоречит себе, а затем сделал вывод, что оно, следовательно, *не существует*. Или другой пример: древние признавали неистинными определениями *возникновение и уничтожение* — эти два вида становления — и выражали этот свой взгляд так, что *единое*, т. е. абсолютное, не возникает и не исчезает. Эта диалектика, таким образом, останавливается лишь на отрицательной стороне результата и абстрагируется от того, что вместе с этим действительно налично, *от определенного* результата, каковым здесь является чистое *ничто*, но *ничто*, которое заключает в себе *бытие*, и точно так же бытие, которое заключает в себе ничто. Таким образом: 1) наличное бытие есть единство бытия и ничто, в котором исчезла непосредственность этих определений и, следовательно, исчезло в их соотношении их противоречие — единство, в котором они уже суть только моменты. 2) Так как результат есть снятое противоречие, то он получает форму *простого единства* с собою, т. е. есть также некое *бытие*, но некое бытие с отрицанием или определенностью; он есть становление, положенное в *форме одного* из своих моментов, в *форме бытия*.

Прибавление. Даже наше обычное представление о становлении подразумевает, что где имеется становление, там что-нибудь при этом получается, и становление, следовательно, имеет результат. Но здесь возникает затем вопрос: каким образом становление приходит к тому, чтобы не оставаться одним лишь становлением, а иметь еще вдобавок некий результат? Ответ на этот вопрос вытекает из природы становления, как она обнаружилась перед нами выше. Становление содержит в себе бытие и ничто и содержит их таким образом, что оба они сполна переходят друг в друга и взаимно снимают друг друга. Становление, таким образом, оказывается безудержным движением, но оно не может удержаться в этой абстрактной подвижности, ибо, так как бытие и ничто исчезают в становлении, а лишь это исчезновение и составляет понятие становления, оно, следовательно, само есть некое исчезающее, подобно огню, который потухает в самом себе, пожрав свой материал.

Но результат этого процесса есть не пустое ничто, а то тождественное с бытием отрицание, которое мы называем *наличным бытием*. Это выражение ближайшим образом означает *ставшее*.

§ 90.

а) *Наличное бытие* есть бытие с некоей *определенностью*, которая есть непосредственная или сущая определенность, есть *качество*. Наличное бытие, рефлексированное в этой своей определенности *внутрь себя*, есть *налично-сущее, нечто*. — Категории, развивающиеся в наличном бытии, мы отмечаем только суммарно.

Прибавление. *Качество* есть вообще тождественная с бытием, непосредственная определенность, в отличие от рассматриваемого после него *количества*, которое есть также определенность бытия, но уже не непосредственно тождественная с последним, а безразличная к бытию, внешняя ему определенность. — Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть. Далее, следует указать, что качество по существу своему представляет собою лишь категорию конечного, которая поэтому и находит себе настоящим образом место лишь в царстве природы, а не в мире духа. Так, например, в царстве природы так называемые простые вещества, кислород, углерод и т. д., должны рассматриваться как существующие качества. Напротив, в царстве духа качество встречается лишь в виде чего-то подчиненного, и им исчерпывается какой-нибудь определенный образ духа. Рассматривая, например, субъективный дух, составляющий предмет психологии, мы можем, правда, сказать, что то, что называется *характером*, есть по своему логическому значению качество, но это не следует понимать так, что характер есть такая же насквозь проникающая душу и непосредственно тождественная с нею определенность, как это имеет место с вышеозначенными простыми веществами в царстве природы. Качество, напротив, обнаруживается более определенно, как таковое, также и в духе, поскольку последний находится в несвободном, болезненном состоянии. Это бывает в состоянии страсти и, в особенности, в состоянии страсти, дошедшей до сумасшествия. О сумасшедшем, сознание которого всецело проникнуто чувством ревности, страха и т. д., можно с полным правом сказать, что его сознание может быть определено как качество.

§ 91.

Качество, как *сущая* определенность, в противопоставлении содержащемуся в нем, но отличному от него *отрицанию*, есть *реальность*. Отрицание, которое есть уже не абстрактное ничто, а некое наличное

бытие и *нечто*, есть лишь форма в последнем — оно есть *инобытие*. Так как это инобытие, хотя и есть собственное определение качества, но все же ближайшим образом отлично от него, то качество есть *бытие-для-другого* — широта наличного бытия, нечто. *Бытие* качества, как таковое, в противоположность этому соотношению с другим, есть *в-себе-бытие*.

Прибавление. Основа всякой определенности есть отрицание (*omnis determinatio est negatio*, как говорит Спиноза). Лишенное мысли мнение неправильно рассматривает определенные вещи как лишь положительные и фиксирует их под формой бытия. На одном только бытии дело не кончается, ибо оно, как мы раньше убедились, совершенно пусто и бессодержательно. В указанном здесь смещении наличного бытия, как определенного бытия, с абстрактным бытием заключается, впрочем, нечто правильное, а именно то, что в наличном бытии момент отрицания на самом деле содержится лишь как бы скрыто и лишь в для-себя-бытии этот момент отрицания выступает свободно и добывается своего права. Если мы, далее, рассматриваем наличное бытие как сущую определенность, то мы тогда имеем в нем то, что понимают под *реальностью*. Так, например, говорят о реальности некоторого плана или некоторого намерения и понимают под этим то, что план или намерение уже не есть лишь нечто внутреннее, субъективное, а получил наличное бытие. В том же смысле можно также назвать тело реальностью души и право — реальностью свободы, или всю вселенную вообще — реальностью божественного понятия. Но часто говорят о реальности еще и в другом смысле и понимают под нею то, что нечто ведет себя соответственно своему существенному определению или своему понятию. Так, например, говорят: это — реальное занятие или это — реальный человек. Здесь речь идет не о непосредственном, внешнем существовании, а, скорее, о соответствии некоего существующего своему понятию. Но понимаемая в этом смысле реальность уже более не отличается от идеальности, с которой мы ближайшим образом познакомимся как с для-себя-бытием.

§ 92.

β) Бытие, фиксированное как отличное от определенности, как *в-себе-бытие*, было бы лишь пустой абстракцией бытия. В наличном бытии определенность едина с бытием, и вместе с тем она, положенная как отрицание, есть *граница, предел*. Инобытие есть поэтому не некое безразличное наличному бытию, находящееся вне его, а его собствен-

ный момент. *Нечто*, благодаря своему качеству, во-первых, *конечно*, и, во-вторых, *изменчиво*, так что конечность и изменчивость принадлежат его бытию.

Прибавление. Отрицание в наличном бытии еще непосредственно тождественно с бытием, и это отрицание есть то, что мы называем *границей*. Лишь в своей границе и *благодаря* своей границе нечто есть то, что оно есть. Нельзя, следовательно, рассматривать границу как лишь внешнее наличному бытию; она, наоборот, проникает все наличное бытие. Понимание границы как лишь внешнего определения наличного бытия основано на смешении качественной границы с количественной. Здесь речь идет пока о качественной границе. Если мы, например, рассматриваем участок земли величиной в три моргена, то это — его количественная граница. Но этот участок земли есть, кроме того, луг, а не лес или пруд, и это составляет его качественную границу. — Поскольку человек хочет быть действительным, он должен вести какое-нибудь определенное существование, и для этого он должен ограничивать себя. Кому конечное слишком претит, тот не достигает никакой действительности, а остается в области абстрактного и бесследно истлевает внутри себя.

Присматриваясь ближе к границе, мы находим, что она заключает в себе противоречие и, следовательно, оказывается диалектической. Граница именно составляет, с одной стороны, реальность наличного бытия, а с другой стороны, она есть его отрицание. Но, далее, граница, как отрицание нечего, есть не абстрактное ничто вообще, а сущее ничто или то, что мы называем неким другим. Мысль о чем-нибудь влечет за собою мысль о другом, и мы знаем, что имеется не только нечего, но также еще и другое. Но другое не есть то, что лишь *мы* находим, так что нечего могло бы мыслиться также и без него, а нечего есть *в себе* другое самого себя и в другом для него делается объективной своя же граница. Если же мы теперь поставим вопрос, в чем состоит различие между нечего и иным, другим, то окажется, что оба они суть одно и то же; эта тождественность и находит в латинском языке свое выражение в обозначении *aliud = aliud*. Другое, противостоящее нечего, само есть некое нечего, и мы поэтому говорим: *нечто* другое. Точно так же и первое нечего, противоположное другому, тоже определенному как нечего, само есть некое другое. Когда мы говорим: *нечто* другое, то мы сначала представляем себе, что нечего, взятое само по себе, есть лишь нечего и определение «другое» придается ему лишь чисто внешним рассмотрением. Мы думаем, например, что луна, которая есть нечего дру-

гое, чем солнце, могла бы быть, если бы даже солнца не было. Но на самом деле луна (как нечто) имеет свое другое в ней самой, и это составляет ее конечность. Платон говорит: бог сделал мир из природы одного и другого (*τοῦ ἑτέρου*); он их соединил и образовал из них третье, которое имеет природу одного и другого. В этих словах выражена вообще природа конечного, которое, как нечто, не противостоит равнодушно другому, а есть в себе другое самого себя и, значит, изменяется. В изменении обнаруживается внутреннее противоречие, которым наличное бытие страдает с самого начала и которое заставляет последнее выходить за свои пределы. Представлению наличное бытие кажется сначала просто положительным и вместе с тем спокойно пребывающим внутри своей границы. Мы, правда, знаем также, что все конечное (а наличное бытие таково) подвержено изменению. Эта изменчивость наличного бытия кажется, однако, представлению лишь возможностью, реализация которой не имеет своего основания в нем самом. На самом же деле наличное бытие по самому своему понятию изменяется, и изменение есть лишь проявление того, что наличное бытие есть в себе. Живое умирает, и умирает просто потому, что оно, как таковое, носит в себе зародыш смерти.

§ 93.

Нечто становится неким другим, но другое само есть некое нечто; оно, следовательно, само в свою очередь также становится неким другим, и т. д. *до бесконечности*.

§ 94.

Эта *бесконечность* есть *дурная* или *отрицательная* бесконечность, так как она есть не что иное, как отрицание конечного, которое, однако, также снова возникает и, следовательно, также не снимается; или, иными словами, отрицание выражает лишь то, что конечное *должно* быть снято. Прогресс в бесконечность не идет дальше выражения противоречия, содержащегося в конечном, выражения того, что оно есть как *нечто*, так и его *другое*, — этот процесс есть вечная и непрестанная смена этих приводящих друг к другу определений.

Прибавление. Рассматривая моменты наличного бытия, нечто и другого, в их раздельности, мы получаем следующее: нечто становится неким другим, а это другое само есть некое нечто, которое, как таковое, также изменяется и т. д. до бесконечности. Рефлексия полагает, что она дошла здесь до чего-то высокого и даже

до наивысочайшего. Но этот бесконечный прогресс не есть истинно бесконечное, которое состоит, наоборот, в том, что оно в своем другом пребывает у самого себя или, выражая то же самое как процесс, состоит в том, что оно в своем другом приходит к самому себе. Очень важно надлежащим образом уразуметь понятие истинной бесконечности и не остановиться на дурной бесконечности, на бесконечности бесконечного прогресса. Когда говорят о бесконечности пространства и времени, то имеют в виду именно бесконечный прогресс. Говорят, например, «это время», «теперь» и затем непрерывно выходят за эту границу вперед и назад. Точно так же обстоит дело с пространством, бесконечность которого доставляет любящим назидания астрономам материал для многих бессодержательных и напыщенных деклараций. При этом обыкновенно еще утверждают, что мышление непременно должно потерпеть поражение, начав рассматривать эту бесконечность. Верно, во всяком случае, что мы, наконец, перестаем двигаться все дальше и дальше по пути такого рассмотрения, но мы поступаем так не вследствие возвышенности этого занятия, а вследствие того, что оно скучно. Слишком длительное рассматривание этого бесконечного прогресса скучно потому, что здесь повторяется одно и то же. Сначала ставят границу, затем переступают ее, и так до бесконечности. Мы здесь, следовательно, ничего другого не имеем, кроме поверхностной смены, которая никогда не выходит из области конечного. Если думают, что посредством выхода в эту бесконечность мы освобождаемся от конечного, то нужно сказать, что на самом деле это — освобождение, которое дается бегством. Но убегающий еще не свободен, потому что он в своем бегстве все еще обуславливается тем, от чего он убегает. Если же говорят далее, что бесконечное недостижимо, то это совершенно правильно, но это правильно лишь потому, что в бесконечное вкладывается чуждое ему определение, что его считают чем-то абстрактно отрицательным. Философия не возится с такой пустой и лишь потусторонней вещью. То, чем занимается философия, есть всегда некое конкретное и всецело наличное. Некоторые видели также задачу философии в том, что она должна ответить на вопрос, как бесконечное решается на то, чтобы переступить само себя. На этот вопрос, в основании которого лежит предпосылка о наличии резкой противоположности между конечным и бесконечным, можно ответить лишь, что сама эта противоположность представляет собою не истинную противоположность и что бесконечное на самом деле вечно переступает себя и вечно также и не переступает себя. Впрочем, говоря: бесконечное есть *не-конеч-*

ное, мы этим уже в самом деле высказали истину, ибо, так как само конечное есть первое отрицание, то не-конечное есть отрицание отрицания, тождественное с собою отрицание и, следовательно, вместе с тем и истинное утверждение.

Рассмотренная здесь бесконечность рефлексии есть лишь попытка достигнуть истинной бесконечности, неудачный межеумок. Это вообще та философская точка зрения, которая в новейшее время выдвигалась в Германии. Конечное, согласно этой точке зрения, *должно* быть снято и бесконечное должно быть признано не только неким отрицательным, но также и неким положительным. В этом долженствовании всегда имеется бессилие, проявляющееся в том, что нечто признается правомерным, и все же это признаваемое правомерным не может проложить себе дорогу. Кантовская и фихтевская философия не пошла в своем этическом учении дальше этой точки зрения долженствования. Непрерывное приближение к закону разума — это наибольшее, что может быть достигнуто на этом пути. Затем обосновывают указанным постулатом также и бессмертие души.

§ 95.

γ) На самом деле здесь имеется лишь то, что нечто становится другим, и вообще другое становится другим. Нечто, находясь в соотношении с другим, само уже есть некое другое в противопоставлении последнему. Так как, следовательно, иное, во что нечто переходит, есть то же самое, что переходящее, — оба имеют одно и то же определение, именно определяются как то, что есть некое *иное*, — то в своем переходе в иное нечто лишь сливается с *самим собою*, и это соотношение с самим собою в переходе и в другом есть *истинная бесконечность*. Или, рассматривая это с отрицательной стороны, изменяется именно *другое*, оно становится *другим другого*. Таким образом бытие снова восстановлено как отрицание отрицания и есть *для-себя-бытие*.

Примечание. Дуализм, делающий непреодолимой противоположность между конечным и бесконечным, не соображает того простого обстоятельства, что таким образом бесконечное сразу же оказывается лишь *одним из этих двух*, что его, следовательно, превращают в лишь *особенное*, причем конечное есть другое особенное. Такое бесконечное, которое есть лишь особенное, которое стоит *на-ряду* с конечным, имеет, следовательно, в последнем свой предел и границу, есть *не* то, чем оно должно быть, не есть бесконечное, а лишь *конечное*. В таком соотноше-

нии, в котором конечное ставится *здесь*, а бесконечное — *там*, в котором первое ставится по *этой стороне*, а второе — по *той стороне*, конечному приписывается *одинаковое достоинство* независимости и *самостоятельности существования*, как и бесконечному; бытие конечного с этой точки зрения превращается в абсолютное бытие: в таком дуализме оно стоит прочно само по себе. Если бы бесконечное соприкоснулось, так сказать, с этим конечным, то оно было бы уничтожено, но бесконечное, согласно этому взгляду, не может с ним соприкасаться, между ними существует бездна, непроходимая пропасть; бесконечное сохраняется в одном месте, а конечное — в другом. Утверждение о непоколебимом пребывании конечного вдали от бесконечного считает себя выше всякой метафизики, а на самом деле всецело стоит на почве наиболее обыкновеннейшей рассудочной метафизики. Здесь происходит то же самое, что мы находим в бесконечном прогрессе: то соглашались, что конечное не обладает *бытием в себе и для себя*, что оно не обладает самостоятельной действительностью, *абсолютным бытием*, что оно представляет собою лишь нечто преходящее; то сейчас же забывают это и представляют себе конечное чем-то самостоятельно пребывающим, чем-то лишь противостоящим бесконечному, всецело отделенным от него и не подвластным уничтожению. Мышление полагает, что оно таким образом поднимается к бесконечному, а на самом деле оно испытывает как раз противоположную судьбу: оно приходит к бесконечному, которое есть только конечное, и, полагая, что покинуло конечное, оно скорее его сохраняет, превращает его в абсолютное.

После этого разъяснения несостоятельности проводимой рассудком противоположности между конечным и бесконечным (можно было бы с пользой сравнить с этим разъяснением платоновский диалог «Филэб») легко может притти на ум выразиться и здесь так, что, следовательно, конечное и бесконечное *едины*, что истина, подлинная бесконечность, должна быть определена и высказана как единство бесконечного и конечного. Такое выражение в известной мере правильно, но оно в такой же мере неточно и неправильно, и к этому выражению применимо то, что мы заметили выше относительно *единства* бытия и ничто. Это выражение даже навлекает на себя справедливый упрек в оконечивании бесконечности, в выдвигании некоего конечного бесконечного. Ибо это выражение дает повод думать, что конечное здесь оставлено нетронутым в нем не высказывается ясно и определенно, что конечное *снято* в бесконечности. А если бы было принято в соображение, что конечное, положенное единым с бесконечным, во всяком случае не

может оставаться тем, чем оно было вне этого единства и, по крайней мере, несколько пострадало в своем определении (подобно тому, как щелочная соль теряет некоторые свои свойства, соединяясь с кислотой), то это выражение давало бы повод думать, что такая же судьба постигает и бесконечное, что оно, как отрицательное, с своей стороны, также притупляется о конечное. А это и происходит на самом деле с абстрактным, односторонним бесконечным рассудка. Но подлинное бесконечное не находится в положении односторонней кислоты, а сохраняет себя. Отрицание отрицания не представляет собою нейтрализации; бесконечное есть положительное и лишь конечное есть снятое.

В для-себя-бытии выступает определение *идеальности*. *Наличное бытие*, взятое ближайшим образом лишь со стороны его бытия или его утверждения, обладает *реальностью* (§ 91), и, следовательно, конечность также ближайшим образом выступает в определении реальности. Но истину конечного составляет, наоборот, его *идеальность*. И точно так же бесконечное рассудка, которое ставится им *рядом* с конечным, само есть одно из двух конечных, не истинно, есть нечто *идеализованное*.

Эта идеальность конечного есть основное положение философии, и каждое подлинно философское учение есть поэтому *идеализм*. Важно только не принимать за бесконечное то, что по самой его характеристике тотчас же превращается нами в особенное и конечное. Мы поэтому здесь ему уделили больше внимания и развили пространно это различие: от него зависит основное понятие философии, истинно бесконечное. Это различие вполне уясняется простыми и могущими поэтому казаться незначительными, но неопровержимыми соображениями, содержащимися в этом параграфе.

с. Для-себя-бытие.

§ 96.

а) Для-себя-бытие, как соотношение с самим собою, есть *непосредственность*, а как соотношение отрицательного с самим собою оно есть для себя сущее *одно* — то, что в самом себе не имеет различий и, следовательно, *исключает другое из себя*.

Прибавление. Для-себя-бытие есть завершенное качество и, как таковое, содержит внутри себя бытие и наличное бытие как свои идеали-

зованные моменты. Как *бытие*, для-себя-бытие есть простое соотношение с собою, а как *наличное бытие* оно определено, но теперь эта определенность уже не есть более конечная определенность нечто в его отличии от другого, а есть бесконечная определенность, содержащая внутри себя различие как снятое.

Ближайшим примером для-себя-бытия служит для нас «я». Мы раньше всего знаем себя налично сущими, отличенными от других налично сущих и соотнесенными с последними. Но дальше мы также знаем эту обширную область наличного бытия как бы заостренной в простую форму для-себя-бытия. Когда мы говорим «я», это есть выражение бесконечного и вместе с тем отрицательного соотношения с собою. Можно сказать, что человек отличается от животного и, следовательно, от природы вообще, главным образом, тем, что он знает себя как «я». Этим мы вместе с тем высказываем, что вещи, принадлежащие царству природы, не доходят до свободного для-себя-бытия, а, как обладающие лишь наличным бытием, суть всегда лишь бытие для другого. — Далее, следует сказать, что мы вообще должны брать для-себя-бытие как *идеальность*, в противоположность наличному бытию, которое мы обозначили выше как *реальность*. *Реальность* и *идеальность* часто рассматриваются как два определения, противостоящих друг другу с одинаковой самостоятельностью, и согласно с этим говорят, что, кроме реальности, есть *также* и некая идеальность. Но идеальность не есть нечто, имеющееся вне и на-ряду с реальностью, а понятие идеальности определено состоит в том, что она есть *истина* реальности, т. е. что реальность, положенная, как то, что она есть в себе, сама оказывается идеальностью. Не следует поэтому думать, что мы оказываем идеальности подобающую ей честь, лишь соглашаясь с тем, что реальность еще не есть все, а следует признать существование вне ее еще и некоей идеальности. Такая идеальность, стоящая рядом с реальностью или хотя бы и выше ее, была бы на самом деле лишь пустым названием. Содержанием же идеальность обладает, лишь будучи идеальностью чего-то, но это нечто не есть некое неопределенное то или другое, а есть определенное как реальность наличное бытие, которое, фиксированное само по себе, не обладает истинностью. Не несправедливо понимали различие между природой и духом таким образом, что первая должна быть сведена, как к своему основному определению, к реальности, а второй — к идеальности. Но природа как раз не есть нечто застывшее, неподвижное и завершенное, которое, следовательно, могло бы существовать и без духа, а она лишь в духе

достигает своей цели и своей истины, и точно так же дух, в свою очередь, не есть лишь абстрактное потустороннее природы, а он есть поистине дух и подтверждает себя в качестве духа лишь постольку, поскольку он содержит в себе природу как снятую. Нужно при этом напомнить о двояком значении нашего немецкого выражения *aufheben* (снимать). Под *aufheben* мы понимаем, во-первых, устранить, отрицать и говорим согласно этому, что закон, учреждение *sind aufgehoben* (отменены, упразднены). Но *aufheben* означает также *сохранить*, и мы говорим в этом смысле, что нечто сохранено (*aufgehoben sey*). Эта двойственность в словоупотреблении немецкого языка, по которому одно и то же слово имеет отрицательный и положительный смысл, не должна рассматриваться как случайная, и тем менее мы должны поставить ее в упрек языку, как приводящую к путанице, а должны усмотреть в ней спекулятивный дух нашего языка, переступающего пределы лишь рассудочного «или — или».

§ 97.

β) Соотношение отрицательного с собою есть *отрицательное* соотношение, есть, следовательно, отличие одного от самого себя, *отталкивание* одного, т. е. полагание *многих* *одних*. Со стороны *непосредственности* для-себя-сущего эти многие суть *сущие*, и отталкивание сущего одного становится постольку их отталкиванием *друг друга*, как наличных, или взаимным *исключением* друг друга.

Прибавление. Когда речь идет об одном, нам тотчас же приходят на ум *многие*. Здесь возникает вопрос, откуда берутся многие? В представлении мы не находим ответа на этот вопрос, так как оно рассматривает многие как непосредственно наличные, и одно считается только одним среди многих. Согласно же понятию одно, напротив, образует предпосылку многих, и в мысли об одном уже заключается то, что оно полагает само себя как многое. Для-себя-сущее одно, как таковое, не лишено именно соотношения, подобно бытию, а есть соотношение, подобное наличному бытию; но оно не соотносится с другим, подобно нечто, а, как единство нечто и другого, оно есть соотношение с самим собою, и это соотношение есть именно отрицательное соотношение. Таким образом, одно оказывается совершенно несовместимым с собою, отталкивает себя от самого себя, и то, чем оно себя полагает, есть *многое*. Можно эту сторону в процессе для-себя-бытия обозначать образным выражением: *отталкивание*. Об отталкивании говорят раньше всего при рассмотрении материи и

понимают под этим выражением именно то, что материя, как некое многое. в каждом из этих многих одних ведет себя как исключаящая все другие. Не следует, впрочем, понимать процесс отталкивания в том смысле, что одно есть *отталкивающее*, а многие — *отталкиваемые*, а скорее, как мы заметили выше, он состоит лишь в том, что одно исключает себя из самого себя и полагает себя как многое, но каждое из многих само есть одно и, так как оно ведет себя как таковое, то это всестороннее отталкивание переходит в свою противоположность — в *притяжение*.

§ 98.

γ) Но каждое из *многих* есть то же самое, что и другие многие, каждое есть одно или же одно из многих, они поэтому тождественны. Или, если будем рассматривать отталкивание в нем самом, мы должны будем сказать, что оно, как отрицательная *позиция* многих одних относительно друг друга, есть столь же существенным образом их *соотношение*, и так как те, с которыми соотносится одно в своем отталкивании, суть одни, то оно соотносится в них с самим собою. Отталкивание есть поэтому столь же необходимо *притяжение*, и исключаящее одно, или для-себя-бытие, снимает себя. Качественная определенность, которая достигла в одном своего в-себе и для-себя-определенного бытия, перешла, таким образом, в определенность *как снятую*, т. е. в бытие как *количество*.

Примечание. Атомистическая философия представляет собою ту точку зрения, с которой абсолютное определяет себя как для-себя-бытие, как одно и как множественность одних. Основной их силой эта философия и признавала обнаруживающееся в понятии одного отталкивание; но, согласно атомистической философии, сводит одних вместе не притяжение, а *случай*, т. е. то, что лишено мысли. Так как одно, как одно, фиксировано, то его схождение с другим должно, разумеется, рассматриваться как нечто совершенно внешнее. *Пустота*, которую эта философия принимает наряду с атомами, как другое начало, есть само отталкивание, которое представляют себе как *сущее* ничто между атомами. Новейшая атомистика, — а физика все еще придерживается этого принципа, — отказавшись от атомов, придерживается, однако, маленьких частиц, молекул; этим она приблизилась к чувственному представлению, но за счет строгости мысли. Поставив рядом с силой отталкивания силу притяжения, новейшая атомистика, правда, *завершила* проти-

воположность, и открытие этой так называемой силы природы было предметом большой гордости. Но взаимоотношение притяжения и отталкивания, то, что составляет конкретность и истину, следовало бы вырвать из того тумана, из той путаницы, в которой их оставил также и Кант в своих метафизических *основначалах естествознания*. Еще большее значение, чем в физике, атомистическое воззрение получило в *политических* учениях. Согласно последним, воля единичных лиц, как таковых, представляет собою начало, лежащее в основе государства; силой притяжения являются частные потребности, склонности отдельных лиц, а всеобщее — само государство — есть внешнее договорное отношение.

Прибавление 1-е. Атомистическая философия образует существенную ступень в историческом развитии идеи, и принципом этой философии является вообще для-себя-бытие в форме многого. Если еще и в наше время атомистика пользуется большим почетом у таких естествоиспытателей, которые знать ничего не хотят о метафизике, то здесь следует напомнить о том, что не избежнешь метафизики, именно сведения природы к мыслям, бросаясь в объятия атомистики, так как атом на самом деле сам представляет собой мысль, и понимание материи, как состоящей из атомов, есть, следовательно, метафизическое ее понимание. Ньютон, правда, прямо предостерегал физику, чтобы она не впадала в метафизику; к чести его следует, однако, заметить, что он сам отнюдь не поступал согласно этому предостережению. Чистыми физиками, только физиками, являются на самом деле лишь животные, так как они не мыслят, человек же, напротив, как мыслящее существо, есть врожденный метафизик. Важно поэтому лишь то, является ли та метафизика, которую применяют, настоящей, а именно, не придерживаются ли вместо конкретной логической идеи односторонних фиксированных рассудком мыслей, и не эти ли мысли образуют основу как нашей теоретической, так и нашей практической, деятельности. Этот именно упрек заслужила атомистическая философия. Древние атомисты рассматривали (как это часто происходит и в наше время) все как некое многое, и случай, согласно их воззрению, сводит вместе носящиеся в пустом пространстве атомы. Но соотношение многих друг с другом отнюдь не случайно, а имеет свое основание (как мы уже заметили раньше) в них самих. Канту принадлежит заслуга завершения понятия материи тем, что он ее рассматривает как единство отталкивания и притяжения. В этом воззрении правильно то, что притяжение, несомненно, должно быть признано другим моментом, содержащимся в понятии для-себя-бытия, и что, следовательно, притяжение есть такое же суще-

ственное свойство материи как и отталкивание. Но это так называемое динамическое построение материи страдает тем недостатком, что существование отталкивания и притяжения постулируется без дальнейших околичностей и они не дедуцируются, а такая дедукция показала бы так же, как и почему происходит то их единство, которое в динамической конструкции есть лишь бездоказательное утверждение. Если, впрочем, Кант определенно настаивал на том, что не следует рассматривать материю, как существующую самое по себе и затем (как бы мимоходом) снабженную двумя указанными силами, а следует ее рассматривать как данную исключительно в их единстве, и если немецкие физики в продолжение некоторого времени допускали эту чистую динамику, то большинство этих физиков в новейшее время нашли снова более удобным возвратиться к прежней атомистической точке зрения и, вопреки предостережению их коллеги, покойного Кестнера, рассматривать материю как состоящую из бесконечно малых частичек, называемых атомами, которые приводятся в соотношение друг с другом посредством игры соединенных с ними сил отталкивания и притяжения или каких-либо других сил. Это тоже метафизика, остерегаться которой у нас есть, несомненно, достаточно оснований, ибо она бессмысленна.

Прибавление 2-е. Указанного в предшествующем параграфе перехода качества в количество мы не встречаем в нашем обыденном сознании. Последний считает качество и количество двумя рядом друг с другом самостоятельно существующими определениями, и его высказывание поэтому гласит: вещи определены не только качественно, но *также* и количественно. Откуда берутся эти определения и как они соотносятся друг с другом, — об этом здесь не спрашивают. Но количество есть не что иное, как снятое качество, и это снятие получает место именно посредством рассмотренной здесь диалектики качества. Мы имели сначала *бытие*, и его истиной оказалось становление; последнее образовало переход к наличному бытию, истиной которого мы познали изменение. Но изменение обнаружило себя в своем результате не свободным от соотношения с другим и от перехода в последнее для-себя-бытием и, наконец, это для-себя-бытие оказалось в обеих сторонах своего процесса, в отталкивании и притяжении, снятием самого себя и, следовательно, и снятием качества вообще в целостности его моментов. Но это снятое качество не есть ни абстрактное ничто, ни столь же абстрактное и лишенное определений бытие, а есть лишь безразличное к определенности бытие, и этот именно образ бытия и выступает в нашем

обыденном сознании как *количество*. Мы согласно этому рассматриваем сначала вещи под углом зрения их качества и считаем последнее тождественной с бытием вещи определенностью. Когда мы после этого переходим к рассмотрению количества, последнее тотчас же рождает в нас представление о безразличной внешней определенности, так что вещь, хотя ее количество и изменяется и она становится больше или меньше, все же остается тем, что она есть.

В.

Количество.

а. Чистое количество.

§ 99.

Количество (Quantität) есть чистое бытие, в котором определенность положена уже больше не как тождественная с самим бытием, а как *снятая* или *безразличная*.

Примечание. 1) Слово *величина* (Grösse) не подходит для обозначения количества постольку, поскольку оно преимущественно обозначает *определенное* количество. 2) Математика определяет обыкновенно величину как то, что может быть *увеличено* или *уменьшено*; как ни неудовлетворительно это определение, так как оно снова содержит в себе то, что подлежит определению, но все же оно показывает, что определение величины есть определение, положенное как *изменчивое и безразличное*, так что, несмотря на ее изменение, на увеличенное протяжение или напряжение, вещь, например, дом, красный цвет, не перестает быть домом, красным цветом. 3) Абсолютное есть чистое количество, — это понимание абсолютного совпадает в общем с тем, согласно которому абсолютному дается определение *материи*, в которой форма хотя и налична, но представляет безразличное определение. Количество составляет также основное определение абсолютного, когда последнее понимается так, что в нем, как абсолютно индифферентном к различию, всякое различие лишь количественно. Как примеры количества можно, кроме этого, брать также и чистое пространство, время и т. д., поскольку реальное понимается как *безразличное* для пространства и времени их наполнение.

Прибавление. Обычное в математике определение величины, согласно которому величина есть то, что может быть увеличено или умень-

шено, кажется на первый взгляд более ясным и приемлемым, чем данное в предшествующем параграфе определение понятия. Однако при более пристальном рассмотрении мы убеждаемся, что математическое определение содержит в себе то же самое, что и понятие количества, с тем, однако, различием, что оно содержит в себе в форме предпосылки и представления то, что у нас получилось и должно получиться лишь путем логического развития. Если говорят о величине, что ее понятие состоит в том, что она может быть увеличена или уменьшена, то этим как раз высказывают, что величина (или, правильнее, количество) — в отличие от качества — есть такое определение, к изменению которого определенная вещь относится безразлично. Что же касается недостатка, поставленного нами выше в упрек обычному определению количества, то он состоит в том, что увеличивать и уменьшать и означает только иначе определить величину. Но в таком случае количество было бы прежде всего лишь неким изменчивым вообще. Но ведь и качество изменчиво, и указанное нами раньше различие между количеством и качеством выражают затем только так, что говорят: величина есть то, что может быть увеличено *или* уменьшено, и это означает, что в какую бы сторону ни изменялось определение величины, вещь остается тем, что она есть. Здесь мы должны еще заметить, что философия вообще вовсе не ограничивается только правильными определениями и, еще того менее, только приемлемыми определениями, т. е. такими определениями, правильность которых непосредственно ясна для сознания, оперирующего представлениями, а она ищет *дознанных*, т. е. таких определений, содержание которых не воспринимается извне как преднайденное, а познается как имеющее свое основание в свободном мышлении и, значит, в самом себе. Это находит свое применение к подлежащему случаю таким образом, что как бы ни было правильным и непосредственно ясным обычно даваемое в математике определение величины, им все же еще не удовлетворяется, требование — знать, насколько эта особенная мысль обоснована во всеобщем мышлении и, следовательно, необходима. К этому присоединяется еще и дальнейшее соображение, что если количество непосредственно берется из представления и не опосредствуется мышлением, то очень легко может случиться, что оно будет переоцениваться в отношении объема его применимости и даже будет возведено в абсолютную категорию. Это и на самом деле происходит, когда признают *точными* только те науки, предметы которых могут быть подвергнуты математическому исчислению. Здесь снова обнаруживается рассмотренная нами раньше

(§ 98, прибавление) дурная метафизика, которая ставит вместо конкретной идеи односторонние и абстрактные определения рассудка. Плохо обстояло бы в самом деле с нашей наукой, если бы только потому, что такие предметы, как свобода, право, нравственность и даже сам бог, не могут быть измерены и исчислены или выражены в математической формуле, мы, отказываясь от точного познания этих предметов, должны были бы удовлетворяться в общем неопределенным представлением и все, что относится к особенным их определениям, представлять прихоти каждого отдельного человека, чтобы он создавал из них все, что ему угодно. Какие практически вредные выводы получаются из такого понимания, — ясно без дальнейших пояснений. При более внимательном рассмотрении оказывается, впрочем, что упомянутая здесь исключительно математическая точка зрения, с которой количество, эта определенная ступень логической идеи, отождествляется с самой идеей, — что эта точка зрения есть не что иное, как точка зрения *материализма*, и это в самом деле находит себе полное подтверждение в истории научного сознания, в особенности во Франции, начиная с середины прошлого века. Материя, взятая абстрактно, есть именно то, в чем хотя и имеется форма, но лишь как безразличное и внешнее определение.

Наше рассуждение будет, впрочем, очень превратно понято, если его захотят понять в таком смысле, что мы здесь унижаем достоинство математики, или что обозначением количественного определения, как чисто внешнего и безразличного определения, мы доставляем оправдание лени и поверхностности ума и утверждаем, что можно оставить в покое количественные определения, или что, по крайней мере, не надо слишком строго исследовать их. Количество есть во всяком случае ступень идеи, которой, как таковой, следует воздавать должное раньше всего как логической категории, а затем также и в предметном мире — как в царстве природы, так и в царстве духа. Но здесь сразу же обнаруживается и различие между этими двумя царствами: определения величины не имеют одинаковой важности в предметах царства природы и в предметах царства духа. В природе, как представляющей собою идею в форме инобытия и вместе с тем вне-себя-бытия, именно поэтому количество и играет большую роль, чем в мире духа — этом мире свободной внутренней жизни. Мы, правда, рассматриваем и духовное содержание под углом зрения количества, но сразу ясно, что, когда мы рассматриваем бога как триединого, число *три* имеет здесь гораздо более подчиненное значение, чем в том случае,

когда мы, например, рассматриваем три измерения пространства или три стороны треугольника, основное определение которого и состоит в том, что он есть плоскость, ограничиваемая тремя линиями. Затем уже в пределах самой природы мы также находим указанное различие, большее и меньшее значение количественного определения, — в неорганической природе количество играет, так сказать, более важную роль, чем в органической. Если мы в пределах неорганической природы будем различать между механической областью и физической и химической областями в более тесном смысле слова, то здесь снова обнаруживается то же различие, и механика есть та научная дисциплина, в которой меньше, чем в какой-либо другой, можно обходиться без помощи математики, или, вернее, та научная дисциплина, в которой без помощи математики нельзя сделать ни шагу. Она поэтому обыкновенно рассматривается, вслед за самой математикой, как точная наука *par excellence*, причем мы должны снова напомнить сделанное раньше замечание относительно совпадения материалистической и исключительно математической точек зрения. Согласно всему здесь сказанному, следует признать отыскивание, как это часто случается, всех различий и всех определенностей только в количественном одном из предрассудков, наиболее мешающих как раз развитию точного и основательного познания. Дух, например, несомненно, нечто большее, чем природа, животное нечто большее, чем растение, но мы очень мало узнаем об этих предметах и их различии друг от друга, если мы остановимся только на таком «большее» или «меньшее» и не пойдем дальше, не поймем их в их своеобразии, т. е. прежде всего в данном случае в их качественной определенности.

§ 100.

Количество, взятое в его непосредственном соотношении с собою, или, иными словами, в определении положенного притяжением равенства с самим собою, есть *непрерывная* величина, а взятое в другом содержащемся в нем определении *одного*, оно — *дискретная* величина. Но первое количество также дискретно, ибо оно есть лишь непрерывность *многого*, а второе также и непрерывно, и его непрерывность есть одно, как *тождественное* многих одних, как *единица*.

Примечание. 1) Не следует поэтому рассматривать непрерывные и дискретные величины как *виды*, как будто один из них не обладает

определением другого; на самом деле они отличаются друг от друга лишь тем, что *одно и то же целое* один раз полагается под одним из своих определений, а другой раз — под другим. 2) Антиномия пространства, времени или материи, в которой рассматривается вопрос, делимы ли они до бесконечности или состоят из неделимых единиц, есть не что иное, как рассмотрение количества то как непрерывного, то как прерывного. Если будем полагать становление, пространство, время и т. д. лишь с определением непрерывного количества, то они будут *делимы до бесконечности*, но положенные с определением дискретной величины они *уже* в себе *разделены* и состоят из неделимых одних; один способ рассмотрения так же односторонен, как и другой.

Прибавление. Количество, как ближайший результат для-себя-бытия, содержит в себе, как идеальные моменты, две стороны своего процесса: отталкивание и притяжение; оно поэтому столь же непрерывно, сколь и дискретно. Каждый из этих двух моментов содержит в себе также и другой, и *нет*, следовательно, ни только непрерывной, ни только дискретной величины. Если, несмотря на это, говорят о непрерывной и дискретной величине, как о двух особенных, противостоящих друг другу видах величины, то это — лишь результат нашей абстрагирующей рефлексии, которая, рассматривая определенные величины, в одном случае оставляет без внимания один и в другом — другой из моментов, содержащихся в понятии количества в неразрывном единстве. Говорят, например, что пространство, занимаемое этой комнатой, есть непрерывная величина, а собравшиеся в ней сто человек образуют дискретную величину. Но пространство в одно и то же время и непрерывно и дискретно, и согласно этому мы говорим о пространственных точках, делим пространство, например, определенную длину, на столько-то и столько-то футов, дюймов, и т. д. — это мы можем делать, только исходя из предпосылки, что пространство также *в себе* дискретно.

Но, с другой стороны, состоящая из ста человек дискретная величина вместе с тем непрерывна, и непрерывность этой величины имеет свое основание в том, что обще им всем, в роде «человек», который проходит сквозь всех этих отдельных людей и связывает их друг с другом.

в. Определенное количество.

§ 101

Количество, существенно *положенное* с содержащейся в нем определенностью, исключаящей все прочие, есть *определенное количество* (Quantum), ограниченное количество.

Прибавление. Определенное количество есть *наличное бытие* количества, а чистое количество соответствует, напротив, *бытию*, степень же (которая будет рассмотрена далее) — *для себя-бытию*. Что же касается перехода от чистого количества к определенному количеству, то он имеет свое основание в том, что в то время как в чистом количестве различие, как различие между непрерывностью и дискретностью, имеется лишь в себе, в определенном количестве это различие, напротив, положено и положено так, что отныне количество вообще выступает как различенное или ограниченное. Но этим самым определенное количество распадается вместе с тем на неопределенное множество определенных величин. Каждая из этих определенных величин, как отличная от других, образует некое единство, точно так же, как и последнее, рассматриваемое само по себе, есть некое многое. Но таким образом определенное количество определено как *число*.

§ 102.

Определенное количество находит свое развитие и полную определенность в *числе*, которое, подобно своему элементу — единице (Eins), содержит внутри себя, как свои качественные моменты, *определенное множество* (Anzahl) со стороны момента дискретности и *единство* (Einheit) со стороны момента непрерывности.

Примечание. В арифметике *формы исчисления* даются как случайные способы действий над числами. Если есть необходимость и смысл в этих действиях, то этот смысл заключается в некоем принципе, а последний может заключаться лишь в тех определениях, которые содержатся в самом понятии числа; мы здесь вкратце укажем этот принцип. Определения понятия числа суть *определенное множество* и *единство*, а само число есть единство их обоих. Но единство, в применении к эмпирическим числам, есть только их *равенство*; таким образом, принцип арифметических действий должен состоять в том, что числа ставятся в отношение единства и определенного множества, и устанавливается равенство этих определений.

Так как сами единицы или сами числа безразличны друг к другу, то единство, в которое они приводятся, принимает вообще вид внешнего сочетания. Исчислять значит поэтому вообще *считать*, и различие *арифметических действий* зависит только от качественного характера сосчитываемых чисел, а принципом этого последнего являются определения единства и определенного множества.

Нумерация есть первое действие, это — составление числа *вообще*, сочетание скольких угодно *единиц*. Но арифметическое действие есть исчисление и сочетание не просто единиц, а того, что уже представляет собою число.

Числа суть *непосредственно и сначала* совершенно неопределенно числа вообще; они поэтому вообще неравны; сочетание или счисление таких чисел есть *сложение*.

Ближайшее за этим определение чисел состоит в том, что числа вообще *равны*, они, следовательно, составляют одно *единство*, и имеется *определенное множество* таких чисел: счисление таких чисел есть *умножение*, причем безразлично, как распределяются между обоими числами, между множителями, определенное множество и единство, какой из них принимается за определенное множество и какой — за единство.

Третью определенность представляет собой, наконец, *равенство определенного множества и единства*. Сочетание определенных так чисел есть *возведение в степень* и, ближайшим образом, возведение в *квадрат*. Дальнейшее возведение в степень есть формальное продолжение умножения числа на само себя неопределенное количество раз. Так как в этом третьем определении достигнуто полнейшее равенство единственного имеющегося различия, определенного множества и единства, то не может быть больше арифметических действий, чем эти три. Сочетанию чисел соответствует разложение чисел согласно тем же определенностям. Поэтому наряду с тремя указанными действиями, которые постольку могут быть названы *положительными*, существуют также и три *отрицательных* действия.

Прибавление. Так как число есть вообще определенное количество в его полной определенности, то мы пользуемся им не только для определения так называемых дискретных величин, но также и для так называемых непрерывных величин. Приходится, поэтому, также и в геометрии прибегать к помощи числа в тех случаях, в которых дело идет об указании определенных пространственных конфигураций и их отношений.

с. *Степень*.

§ 103.

Граница тождественна с целым самого определенного количества; как многообразное *внутри себя*, она есть *экстенсивная* величина, но как внутри себя *простая* определенность, она есть *интенсивная* величина, или *степень*.

Примечание. Отличие непрерывных и дискретных величин от экстенсивных и интенсивных состоит в том, что первое различие относится к *количеству вообще*, а второе — к *границе* или определенности количества, как таковой. Экстенсивные и интенсивные величины также не суть два особых вида, каждый из которых содержит в себе определенность, которой нет в другом. То, что есть экстенсивная величина, есть столь же и интенсивная величина, и наоборот.

Прибавление. *Интенсивная величина*, или *степень*, отлична по своему понятию от *экстенсивной величины*, или *определенного количества*, и недопустимо поэтому, как это часто делают, не признавать этого различия и смешивать эти две формы величины. Это именно происходит в физике, когда в ней, например, объясняются различия удельного веса тем, что тело, удельный вес которого вдвое больше удельного веса другого тела, содержит в себе вдвое больше материальных частиц (атомов), чем другое тело. Это смешение происходит также и в учении о теплоте или о свете, когда объясняют различные степени температуры или яркости большим или меньшим количеством тепловых или световых частиц (молекул). Физики, пользующиеся подобными объяснениями, когда им указывают на несостоятельность последних, отговариваются, правда, тем, что этими объяснениями они отнюдь не думают разрешить вопроса о (как известно, непознаваемом) в-себе-бытии таких явлений и что они пользуются подобными выражениями лишь в видах большего удобства. Что касается, раньше всего, большего удобства, то оно состоит в более легком применении исчисления. Но непонятно, почему интенсивные величины, также находящие свое определенное выражение в числе, не могли бы быть так же легко вычислены, как и экстенсивные величины. Было бы ведь еще удобнее совершенно освободиться как от вычисления, так и от самой мысли. Затем следует еще заметить против указанной отговорки, что, пускаясь в объяснения такого рода, физики во всяком случае выходят за пределы области восприятия и опыта, вступают в область метафизики и (объявляемой в других случаях бесполезной и даже вредной) спекуляции. В опыте мы, разумеется, найдем, что если из двух кошельков с талерами один вдвое тяжелее другого, то это происходит потому, что в одном из этих кошельков имеется двести талеров, а в другом — только сто. Эти монеты можно видеть и вообще воспринимать органами чувств, атомы же, молекулы и т. п. лежат, напротив, вне области чувственного восприятия, и дело мышления — решать, каковы их приемлемость и значимость. Но (как мы указали раньше в прибавле-

нии к § 98) абстрактный рассудок фиксирует содержащийся в понятии для-себя-бытия момент многого в форме атомов и принимает их как нечто последнее, и тот же самый абстрактный рассудок, вступая в противоречие как с наивным созерцанием, так и с подлинным конкретным мышлением, рассматривает в подлежащем случае экстенсивные величины как единственную форму количества и не признает интенсивных величин во всей их своеобразной определенности там, где они имеются налицо, а, опираясь на несостоятельную саму по себе гипотезу, стремится насильственным образом свести их к экстенсивным величинам. Если среди упреков, которые делали новейшей философии, нам особенно часто приходилось слышать и *тот* упрек, что она сводит все к тождеству и ее поэтому насмешливо прозвали философией тождества, то данное здесь пояснение показывает, что именно философия-то и настаивает на том, что следует различать то, что различно друг от друга как согласно понятию, так и согласно опыту, а профессиональные эмпирики, напротив, возводят абстрактное тождество в высший принцип познания; их философию поэтому справедливо можно было бы назвать философией тождества. Совершенно правильно, впрочем, что подобно тому, как нет лишь непрерывных и лишь дискретных величин, точно так же нет лишь интенсивных и лишь экстенсивных величин и что, следовательно, эти два определения количества не противостоят друг другу как самостоятельные виды. Каждая интенсивная величина также и экстенсивна, и, наоборот, каждая экстенсивная величина также и интенсивна. Так, например, известная степень температуры есть интенсивная величина, которой, как таковой, соответствует также и совершенно простое ощущение; если же обратимся к термометру, то мы найдем, что этой степени температуры соответствует определенное расширение ртутного столбика, и эта экстенсивная величина изменяется вместе с температурой, как интенсивной величиной; точно так же обстоит дело в области духа — более интенсивный характер простирает свое действие далее, чем менее интенсивный.

§ 104.

В степени *понятие* определенного количества *положено*. Она есть величина, безразличная *для себя* и простая, так что ту определенность, которая делает ее определенным количеством, она находит всецело *вне себя*, в других величинах. В этом противоречии, в том, что *для-себя-сущая* безразличная граница

есть абсолютно *внешнее*, положен *бесконечный* количественный *прогресс*, — положена некая *непосредственность*, которая непосредственно переходит в свою противоположность, в *опосредствованность* (в выхождение за пределы только что положенного определенного количества), и наоборот.

Примечание. Число есть мысль, но оно есть мысль как некое совершенно внешнее самому себе бытие. Оно не принадлежит к области созерцания, так как оно есть мысль, но оно есть мысль, имеющая своим определением внешнее созерцание. Определенное количество поэтому не только *может* быть увеличиваемо или уменьшаемо до бесконечности, но оно само есть по своему понятию это постоянное *выхождение* за пределы самого себя. Бесконечный количественный прогресс есть также бессмысленное повторение одного и того же противоречия, которое представляет собой определенное количество вообще, и оно же, положенное в своей определенности, — степень. Совершенно излишне выражать это противоречие в форме бесконечного прогресса; по этому поводу *Зенон* (его слова приводятся у *Аристотеля*) справедливо говорит: нет разницы, скажем ли мы что-нибудь *однажды*, или будем это все *повторять и повторять*.

Прибавление 1-е. Если, согласно выше приведенному (§ 99) обычно даваемому в математике определению, величиной называется то, что может увеличиваться или уменьшаться, и если признать, что нет никаких возражений против правильности лежащего в основании этого определения созерцания, то все же остается пока нерешенным вопрос, как мы приходим к тому, чтобы признавать *способность* к такому *увеличению* или *уменьшению*. Если бы в ответ на этот вопрос сослались просто на опыт, то этого ответа было бы недостаточно, потому что независимо от того, что мы тогда получили бы лишь представление величины, а не ее мысль, эта величина оказалась бы лишь некоей возможностью (возможностью возрастания и уменьшения), и нам недоставало бы уразумения необходимости такого возрастания и уменьшения. Напротив, на пути нашего логического развития количество не только получилось, как известная ступень самого себя определяющего мышления, но обнаружилось также, что по самому своему *понятию* количество непременно выходит за пределы самого себя и что мы здесь, следовательно, имеем дело с чем-то не только возможным, но и необходимым.

Прибавление 2-е. Рефлектирующий рассудок держится преимущественно количественного бесконечного прогресса, когда ему вообще

приходится размышлять о бесконечности. Но относительно этой формы бесконечного прогресса верно прежде всего то, что мы раньше заметили относительно качественного бесконечного прогресса, а именно, что он не есть выражение истинной бесконечности, а есть та дурная бесконечность, которая не выходит за пределы *долженствования* и, таким образом, на самом деле остается в конечном. Что же касается, далее, количественной формы этого бесконечного прогресса, который Спиноза справедливо называет лишь воображаемой бесконечностью (*infinitum imaginationis*), то нужно сказать, что поэты, в особенности Галлер и Клопшток, нередко также пользовались этим представлением, чтобы с его помощью сделать наглядной бесконечность не только природы, но и самого бога. Мы находим, например, у Галлера знаменитое описание бесконечности бога, в котором он говорит:

Нагромождаю чисел тьму,
Милльоны складываю в горы,
Ссыпаю в кучу времена,
Миров бесчисленных просторы;
Когда ж с безумной высоты
Я на тебя взгляну, то ты —
Превыше не в пример
Всех чисел и всех мер:
Они — лишь часть тебя.

Здесь, следовательно, перед нами раньше всего то постоянное выхождение количества и, в частности, числа за пределы самого себя, которое Кант называет страшным, но в котором страшна, пожалуй, лишь скука, вызываемая в нас никогда не прекращающимся поочередным полаганием границы и уничтожением ее, так что в конце концов не двигаешься с места. Но далее вышеназванный поэт метко прибавляет к этому описанию дурной бесконечности прекрасное заключение:

Откинув их, тебя я врю.

Этим именно выражена та мысль, что истинное бесконечное не должно рассматриваться как нечто, лежащее лишь по ту сторону конечного, и что, если мы желаем достигнуть сознания этого истинно-бесконечного, мы должны отказаться от *progressus in infinitum*.

Прибавление 3-е. Пифагор, как известно, строил свою философию на числах и считал основным определением вещей число. Это понимание должно на первый взгляд казаться обыденному

сознанию совершенно парадоксальным и даже безумным; возникает поэтому вопрос, как мы должны относиться к нему. Чтобы ответить на этот вопрос, должно раньше всего напомнить, что задача философии состоит вообще в том, чтобы свести вещи к мыслям, и именно к определенным мыслям. Но число, несомненно, есть мысль, которая стоит ближе всего к чувственному, или, выражаясь определеннее, оно есть мысль самого чувственного, поскольку мы под последним понимаем вообще внеположность и множественность. Мы, следовательно, усматриваем в попытке понимать вселенную как число первый шаг к метафизике. Пифагор, как известно, стоит в истории философии посредине между ионийскими философами и элеатами. В то время, как первые — как заметил уже Аристотель — не идут дальше рассмотрения сущности вещей как чего-то материального (как некоей $\delta\lambda\eta$), а последние, в лице Парменида, подвинулись дальше и пришли к чистому мышлению в форме бытия, — пифагорейская философия, ее принцип, как бы образует мост между чувственным и сверхчувственным. Из этого вытекает также, как мы должны смотреть на тех, которые полагают, что Пифагор, очевидно, заходил *слишком далеко*, понимая сущность вещей как представляющую собою только числа, и прибавляют к этому замечание, что вещи, правда, можно считать, и против этого ничего нельзя возразить, но вещи-де все же суть нечто *большее*, чем одни лишь числа. Что касается этого *большого*, приписываемого вещам, то мы, правда, охотно соглашаемся, что вещи суть нечто большее, чем только числа, однако важно знать, что разумеют под этим *большим*. Обыденное чувственное сознание не поколеблется, соответственно своей точке зрения, ответить на поставленный здесь вопрос указанием на то, что вещи воспринимаются чувственно, и поэтому скажет, что вещи могут быть не только исчисляемы, но, кроме того, также и видимы, осязаемы и т. д. Обращенный против пифагорейской философии упрек сводился бы, таким образом, к тому, что она, употребляя современный способ выражения, слишком идеалистична. Но в действительности дело обстоит как раз наоборот, как уже следует из того, что мы сказали раньше относительно исторического места пифагорейской философии. Если приходится согласиться с тем, что вещи суть нечто *большее*, чем простые числа, то это именно следует понимать так, что одной лишь мысли, представленной в *числе*, недостаточно, чтобы выразить посредством нее определенную сущность или понятие вещей. Вместо того, следовательно, чтобы утверждать, что Пифагор со своей философией

чисел заходил *слишком далеко*, было бы правильнее сказать наоборот что он еще не шел *достаточно далеко*, и прибавить к этому, что уже элеаты сделали ближайший шаг к чистой мысли. Но к этому следует прибавить далее, что существуют если не вещи, то состояния вещей и вообще явления природы, определенность которых существенно основана на определенных числах и численных отношениях. Это именно имеет место в случае различия и гармонического созвучия звуков; известен рассказ о том, что именно восприятие этих явлений натолкнуло Пифагора на понимание сущности вещей, как числа. Хотя сведение к числам тех явлений, в основании которых лежат определенные числа, и представляет большой научный интерес, все же никоим образом не допустимо рассматривать определенность мысли вообще как одну лишь числовую определенность. На первый взгляд кажется, правда, соблазнительным привести в связь с числами наиболее общие определения мысли и сказать согласно с этим, что *единица* есть простое и непосредственное, *два* — различие и опосредствование и *три* — единство их обоих. Эти связи, однако, носят совершенно внешний характер, и в назанных числах, как таковых, нет ничего, что делало бы их выражением как раз этих определенных мыслей. Чем дальше, впрочем, мы идем по этому пути, тем более обнаруживается полная произвольность соединения определенных чисел с определенными мыслями. Так, например, можно рассматривать 4 как единство 1 и 3 и, значит, единство связанных с ними мыслей. Но 4 есть точно так же удвоение 2; 9 точно так же есть не только квадрат 3, но также и сумма 8 и 1, 7 и 2 и т. д. Если еще и в наше время известные тайные общества придают большое значение всякого рода числам и фигурам, то это следует рассматривать, с одной стороны, как невинную игру, и, с другой — как признак беспомощности мысли. Говорят в защиту этой игры с числами и фигурами, что под ними скрывается глубокий смысл и что они могут вызывать в нас много значительных мыслей. В философии, однако, важно не то, что *можно* мыслить, а то, что *действительно* мыслят, и подлинной стихии мысли следует искать не в произвольно выбранных символах, а в самом мышлении.

§ 105.

Это свойство определенного количества быть *внешним* самому себе в своей *для-себя-сущей* определенности составляет его *качество*. В этой внешности оно есть именно оно само и соотносится с собою. В нем

соединены внешность, т. е. количественное, и для-себя-бытие, качественное. Определенное количество, положенное, таким образом, *в нем самом*, есть количественное *отношение* — определенность, которая есть столь же некое *непосредственное* определенное количество, показатель отношения, сколь и *опосредствование*, а именно *соотношение* какого-нибудь определенного количества с некоторым другим определенным количеством. Эти два определенных количества образуют две стороны отношения. Но эти две стороны отношения не имеют непосредственного значения, а обязаны им лишь этому отношению.

Прибавление. Количественный бесконечный прогресс представляется сначала непрерывным выходением числа за свои пределы. Однако при более близком рассмотрении количество оказывается возвращающимся в этом прогрессе в само себя, ибо в этом поступательном движении, взятом со стороны мысли, содержится вообще лишь следующее: число определяется числом, и это образует *количественное отношение*. Если мы говорим, например, $2 : 4$, то мы здесь имеем две величины, которые имеют значение не в их непосредственности, как таковые, а важно в них лишь их взаимное отношение друг к другу. Но это отношение (показатель отношения) само, в свою очередь, есть величина, которая отличается от соотнесенных друг к другу величин тем, что с ее изменением изменяется и само отношение, между тем как к изменению своих двух сторон отношение остается безразличным и остается тем же самым до тех пор, пока не изменяется показатель. Мы можем поэтому вместо $2 : 4$ поставить $3 : 6$, и отношение все же не изменится, потому что показатель 2 остается в обоих случаях одним и тем же.

§ 106.

Стороны отношения суть еще непосредственные определенные количества, и качественное и количественное определения остаются еще внешними друг другу. Но по их истине, согласно которой само количественное в своей внешности есть соотношение с собой, или, иными словами, со стороны того, что в нем совмещены для-себя-бытие и безразличность определения, оно есть *мера*.

Прибавление. Количество, пройдя в рассмотренном доселе диалектическом движении через свои моменты, оказалось возвращением к качеству. Сначала, как понятие количества, мы имели снятое качество, т. е. не тождественную с бытием, а, напротив, безразличную, лишь внешнюю определенность. Это понятие (как мы заметили раньше) лежит

в основании обычного в математике определения величины, согласно которому последняя есть то, что может увеличиваться и уменьшаться. Если на первый взгляд это определение может создать впечатление, что величина есть то, что вообще изменчиво (ибо увеличивать и уменьшать означает вообще лишь определять величину вещи), и, таким образом, оно не отличалось бы от также изменчивого по своему понятию *наличного бытия* (второй ступени качества), то содержание этого определения необходимо должно было быть дополнено в том смысле, что мы в количестве имеем нечто изменчивое, которое, несмотря на свое изменение, остается тем же самым. Оказывается, таким образом, что понятие количества содержит в себе противоречие, и это-то противоречие и составляет диалектику количества. Результатом этой диалектики получается не просто возвращение к качеству, — как если бы последнее было истинно, а количество, напротив, неистинно, — но единство и истина их обоих, качественное количество, или *мера*. При этом можно еще заметить, что, когда мы, рассматривая предметный мир, занимаемся качественными определениями, мы на самом деле всегда уже имеем в виду, как цель такого рассмотрения, меру, и на это указывает наш язык, который называет исследование количественных определений отношений *измерением*. Мы измеряем, например, длину приведенных в колебательное движение различных струн под углом зрения соответствующих этим различиям длины качественных различий, порожденных колебательным движением звуков. Точно так же и в химии мы узнаем количество соединяемых друг с другом веществ, чтобы познать обуславливающие такие соединения меры, т. е. те количества, которые лежат в основании определенных качеств. В статистике числа, которыми она занимается, также интересны лишь обусловленными ими качественными результатами. Голые числовые изыскания как таковые, без указанной здесь руководящей точки зрения, справедливо считаются предметом пустого любопытства, которое не может удовлетворить ни теоретического, ни практического интереса.

С.

Мера.

§ 107.

Мера есть качественно определенное количество, прежде всего, как *непосредственное*; она есть определенное количество, с которым связано некое наличное бытие или некое качество.

Прибавление. Мера, как единство качества и количества, есть, следовательно, вместе с тем завершенное бытие. Когда мы говорим о бытии, оно представляется сначала чем-то совершенно абстрактным и лишенным определений, но бытие по существу состоит в самоопределении, и своей завершенной определенности бытие достигает в мере. Можно также рассматривать меру как определение абсолюта, и согласно с этим способом рассмотрения было высказано, что бог есть мера всех вещей. Это же воззрение составляет также основной тон некоторых древне-еврейских гимнов, в которых прославление бога состоит главным образом в провозглашении, что именно *он* положил всему границы, — морю и суше, рекам и горам, а также и различным видам животных и растений. В религиозном сознании древних греков божественность меры в ближайшем отношении к нравственности изображается в виде *Немезиды*. В представлении о ней заключена, кроме того, мысль, что все человеческое — богатство, честь, могущество и точно так же радость, печаль и т. д. — имеет свою определенную меру, превышение которой ведет к разрушению и гибели. — Что же касается предметного мира, то и здесь мы встречаем меру. Мы видим, во-первых, в природе такие существования, существенное содержание которых образует меру. Такова, в особенности, солнечная система, которую мы вообще должны рассматривать как царство свободной меры. Если мы перейдем, далее, к рассмотрению остальной неорганической природы, то здесь мера постольку как бы отступает на задний план, поскольку здесь во многих случаях существующие качественные и количественные определения обнаруживают себя безразличными друг к другу. Так, например, качества скалы или реки не связаны с определенной величиной. При ближайшем рассмотрении мы, однако, находим, что и такие предметы, как вышеназванные, не всецело лишены меры, ибо при химическом исследовании вода в реке и отдельные составные части скалы оказываются, в свою очередь, качествами, обусловленными количественными отношениями веществ, содержащихся в воде или в скалах. Более заметна мера для непосредственного созерцания в органической природе. Различные виды животных и растений имеют как в целом, так и в своих отдельных частях, известную меру, причем следует заметить еще то обстоятельство, что менее совершенные органические создания, ближе стоящие к неорганической природе, отличаются от выше их стоящих органических существ отчасти и большей неопределенностью их меры. Так, например, мы находим среди окаменелостей так назы-

ваемые Аммоновы рога, которые можно разглядеть только через микроскоп, и другие Аммоновы же рога величиной в экипажное колесо. Та же неопределенность меры обнаруживается также в некоторых растениях, стоящих на более низкой ступени органического развития, как это, например, имеет место в папоротниках

§ 108.

Поскольку в мере качество и количество находятся лишь в *непосредственном* единстве, их различие выступает в них таким же непосредственным образом. Специфическое определенное количество поэтому есть отчасти просто определенное количество, и наличное бытие способно возрастать и уменьшаться, не нарушая, благодаря этому, меры, которая постольку есть *правило*, отчасти же изменение определенного количества есть также и изменение качества.

Прибавление. Имеющееся в мере тождество качества и количества есть пока лишь *в себе*, но оно еще не *положено*. Это означает, что каждое из тех двух определений, единство которых представляет собою мера, проявляется также и само по себе, так что, с одной стороны, количественные определения наличного бытия могут изменяться, а его качество не претерпит благодаря этому никакого изменения, и, с другой — это безразличное возрастание и уменьшение имеет, однако, свою границу, переход которой изменяет и качество. Так, например, степень температуры воды сначала не оказывает никакого влияния на ее капельно-жидкое состояние, но затем при возрастании или уменьшении температуры достигается точка, на которой это состояние сцепления качественно изменяется, и вода переходит, с одной стороны, в пар и, с другой — в лед. Когда происходит количественное изменение, оно кажется сначала совершенно невинным, но за этим изменением скрывается еще и нечто другое, и это кажущееся невинным изменение количественного представляет собой как бы хитрость, посредством которой уловляется качественное. Закрывающаяся в этом антиномия меры уже древние греки старались сделать наглядной, облекая ее в различные формы. Так, например, они ставили вопросы, создает ли прибавление одного пшеничного зерна кучу, становится ли хвост лошади голым, если вырвать из него *один* волос? Если мы сразу склонны будем ответить на эти вопросы отрицательно ввиду природы количества, как безразличной к внешней определенности бытия, то вскоре за тем нам придется со-

гласиться, что это безразличное увеличение и уменьшение имеет также и свою границу и что при этом достигается, наконец, такой пункт, за которым благодаря дальнейшему прибавлению только *одного* пшеничного зерна, возникает куча и, благодаря дальнейшему вырыванию лишь *одного* волоска, хвост оголяется. Это иллюстрируется также рассказом о крестьянине, который увеличивал ношу своего бодро шествовавшего осла каждый раз по одному лоту до тех пор, пока осел, наконец, не пал под своей, ставшей невыносимой, ношей. Мы были бы очень несправедливы, если бы объявили подобного рода вопросы лишь праздною болтовней, так как на самом деле мы здесь имеем перед собой мысли, знакомство с которыми очень важно и в практическом и, в частности, в нравственном отношении. Так, например, в отношении к расходам, которые мы делаем, сначала имеется некоторый простор, в пределах которого не имеет значения, расходуете ли несколько больше или меньше. Но если переступают ту или другую сторону определяемой для каждого человека индивидуальными обстоятельствами меры, то заставляет о себе вспомнить качественная природа меры (так же, как в вышеприведенном примере различной температуры воды) и то, что только что мы еще должны были рассматривать как хорошее ведение хозяйства, превращается в скупость или в расточительность. Это находит свое применение также и в области политики, в которой строй государства столь же независим, сколь и зависим от величины его территории, числа его жителей и других такого же рода количественных определений. Если мы будем рассматривать государство с территорией в тысячу квадратных миль и населением в четыре миллиона человек, то мы должны будем сначала, не задумываясь, согласиться, что увеличение или уменьшение на несколько квадратных миль территории или на несколько тысяч населения не может оказать существенного влияния на строй государства. Но столь же мало можно, напротив, отрицать, что при непрерывном увеличении или уменьшении государства наступает, наконец, такой пункт, на котором независимо от других обстоятельств, только вследствие этого количественного изменения, государственный строй качественно уже больше не может оставаться неизменным. Конституция маленького швейцарского кантона не годится для великой империи, и точно так же оказалось непригодным государственное устройство Римской республики, когда оно было перенесено на небольшие немецкие имперские города.

§ 109.

Когда некая мера, благодаря своей количественной природе, выходит за пределы своей качественной определенности, то то, что мы можем назвать отсутствием меры, *безмерностью*, есть прежде всего это выхождение за пределы своей качественной определенности. Но, так как это количественное отношение, которое в сравнении с первым безмерно, тем не менее также качественно, то безмерное есть также мера. Эти два перехода, от качества к определенному количеству и от последнего опять обратно к качеству, могут быть представлены как *бесконечный процесс*, — как самоотрицание и самовосстановление меры в безмерном.

Прибавление. Количество, как мы видели, не только *способно* изменяться, т. е. увеличиваться и уменьшаться, но оно вообще, как таковое, есть выходение за свои пределы. Эту свою природу количество сохраняет также и в мере. Но так как наличное в мере количество переступает известную границу, то благодаря этому снимается также и соответствующее ему качество. Но этим, однако, отрицается не качество вообще, а лишь это определенное качество, место которого тотчас же занимает другое качество. Этот процесс меры, который попеременно то оказывается только изменением количества, то переходом количества в качество, можно сделать наглядным, представляя его себе в образе узловой линии. Такого рода узловую линию мы прежде всего находим в природе в разнообразных формах. Об обусловленном увеличении и уменьшении качественно различном агрегатном состоянии воды мы уже упоминали раньше. Так же обстоит дело с различными степенями окисления металла. Различие музыкальных тонов тоже может быть приведено как пример совершающегося в процессе меры перехода вначале лишь количественного изменения в изменение качественное.

§ 110.

То, что здесь происходит, на самом деле состоит в следующем: *непосредственность*, которой еще обладает мера, как таковая, снимается; в мере сами качество и количество суть сначала *непосредственные*, и мера есть лишь их *относительное тождество*. Но оказывается, что мера погружается в безмерное; мера, однако, также приходит к самой себе в безмерном, которое хотя и есть ее отрицание, вместе с тем само есть единство количества и качества.

§ 111.

Бесконечное, утверждение, как отрицание отрицания, имеет теперь своими сторонами качество и количество вместо прежних более абстрактных сторон: бытия и ничто, нечто и другого и т. д. Эти качество и количество (а) сначала *перешли* друг в друга: сначала качество перешло в количество (§ 98), а затем количество перешло в качество (§ 105), и этот переход обнаружил, что оба они суть *отрицания* (β); но в их *единстве* (в мере) они сначала отличны друг от друга, и одно имеется лишь *посредством* другого (γ); после же того, как оказалось, что непосредственность этого единства оказывается снимающей себя, это единство *положено* теперь тем, что оно есть *в себе*, простым соотношением с собою, которое содержит внутри себя бытие вообще и его формы как снятые. Бытие или непосредственность, которая через отрицание самой себя опосредствует *себя* и приходит в соотношение с самим собою, — которая, следовательно, есть также опосредствование, снимающее себя, приводящее себя к соотношению с собою, к непосредственности, — есть *сущность*.

Прибавление. Процесс меры не есть только дурная бесконечность бесконечного прогресса в форме постоянно возвращающегося перехода качества в количество и количества в качество, но вместе с тем истинная бесконечность совпадения с самим собою в своем другом. Качество и количество сначала противостоят друг другу в мере как нечто и другое. Но качество есть *в-себе*-количество и, наоборот, количество также есть *в-себе*-качество. Так как они, таким образом, переходят друг в друга в процессе меры, то каждое из этих двух определений переходит лишь в то, чем оно уже и раньше было в себе, а мы получаем теперь подвергнувшееся отрицанию в своих определениях и вообще снятое бытие, которое есть *сущность*. В-себе-сущность была уже в мере, и ее процесс состоит лишь в том, что она полагает себя тем, чем она была в себе. Обыденное сознание понимает вещи как сущие и рассматривает их со стороны качества, количества и меры. Но затем эти непосредственные определения оказываются не неподвижными, а переходящими друг в друга, и сущность есть результат их диалектики. В сущности нет больше перехода, а есть только соотношение. Форма соотношения представляет собою в бытии лишь нашу рефлексию; напротив, в сущности соотношение есть ее собственное определение. Если (в сфере бытия) нечто становится другим, то этим самым нечто исчезло; здесь же мы не имеем истинно другого, а имеем лишь разли-

чие, отношение одного к *его* другому. Следовательно, переход сущности вместе с тем не есть переход, ибо, при переходе различного в различное, различное не исчезает, а различные остаются в их соотношении. Если мы говорим, например, *бытие* и *ничто*, то бытие и ничто раздельны, т. е. существуют сами по себе. Совершенно иначе обстоит дело с *положительным* и *отрицательным*. Последние имеют, правда, определение бытия и ничто. Но положительное, взятое отдельно, лишено смысла, а оно непременно соотнесено с отрицательным. В сфере бытия соотнесенность есть лишь *в себе*, в сущности она, напротив, положена. В этом, следовательно, состоит вообще различие между формами бытия и сущности. В бытии все непосредственно; в сущности, напротив, все относительно.

ВТОРОЙ ОТДЕЛ.

УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ.

§ 112.

Сущность есть понятие, которое представляет собою только *положенное* понятие; определения в сфере сущности суть лишь *относительные*, а не рефлексированные внутрь себя определения; понятие здесь не есть еще понятие *для себя*. Сущность, как бытие, опосредствующее себя собою через свою же отрицательность, есть соотношение с самим собою, лишь будучи соотношением с другим; это другое, однако, есть не как нечто сущее, а как *положенное и опосредствованное*. — Бытие не исчезло в сущности, но сущность, как простое соотношение с самой собою, есть бытие, и бытие, односторонне определенное как *непосредственное*, низведено на степень лишь отрицательного бытия, на степень *видимости* (или *отраженного бытия*, zu einem *Scheine*). — Сущность есть, таким образом, бытие как *отражение, видимость* (Schein) внутри самого себя.

Примечание. Абсолютное есть *сущность*. — Это определение постольку тождественно с определением, что оно есть *бытие*, поскольку бытие также есть простое соотношение с собою, но оно вместе с тем выше, потому что сущность есть погруженное *внутрь себя* бытие, т. е. простое соотношение сущности с собою есть соотношение с собою, положенное как отрицание отрицательного, как опосредствование себя внутри себя самим собою. — Но, когда определяют абсолютное как *сущность*, отрицательность часто понимают лишь в смысле *абстракции* от всех определенных предикатов. Это отрицательное действие, абстрагирование, оказывается тогда внешним сфере сущности, и сама сущность является, таким образом, лишь неким результатом *без этой ее предпосылки*, оказывается *sepulchrum mortuum* абстракции. Но так как эта отрицательность не внешня бытию, а есть его собственная диалектика, то его

истина, сущность, будет бытием, ушедшим *внутрь себя* или сущим *внутри себя*; отличие сущности от непосредственного бытия составляет *рефлексия*, ее видимость, отражение внутри самой себя, и эта рефлексия и есть отличительное определение самой сущности.

Прибавление. Когда мы говорим о сущности, то мы отличаем от нее бытие как непосредственное и рассматриваем последнее, в отношении к сущности, как одну лишь *видимость*. Но эта видимость не есть просто ничто, а бытие как снятое. Точка зрения сущности представляет собой точку зрения рефлексии. Мы употребляем выражение «рефлексия» прежде всего по отношению к свету, поскольку он в своем прямолинейном движении встречает зеркальную поверхность и отбрасывается ею назад. Мы, таким образом, имеем здесь нечто удвоенное: во-первых, некое непосредственное, некое сущее, и, во-вторых, то же самое как опосредствованное или положенное. Но то же самое происходит, когда мы рефлекслируем о предмете, или (как обыкновенно говорят) *размышляем* о нем, поскольку именно здесь предмет не признается нами в его непосредственности, а мы хотим познать его как опосредствованный. Задачу или цель философии обыкновенно также видят в познании сущности вещей и понимают под этим лишь то, что философия не должна оставлять вещи в их непосредственности, а должна показать, что они опосредствованы или обоснованы чем-то другим. Непосредственное бытие вещей здесь представляют себе как бы корой или завесой, за которой скрывается сущность. — Если, далее, говорят: все вещи имеют сущность, то этим высказывают, что они по истине не то, чем они непосредственно представляются. Одним лишь блужданием из одного качества в другое и одним лишь переходом из качественного в количественное и наоборот дело еще не окончено, а имеется в вещах нечто пребывающее, и это пребывающее есть прежде всего сущность. Что же касается другого значения и употребления категории сущности, то мы можем здесь прежде всего напомнить о том, что в немецком языке, употребляя вспомогательный глагол *sein* (быть), мы пользуемся для обозначения прошлого выражением *Wesen* (сущность), обозначая прошедшее бытие словом *gewesen* (было). В основании этой неправильности словоупотребления лежат правильное воззрение на отношения между бытием и сущностью, поскольку мы и на самом деле можем рассматривать сущность как прошлое бытие, причем мы только должны еще заметить, что то, что прошло, не подвергается поэтому абстрактному отрицанию, а лишь снимается и, следовательно, вместе с тем и со-

храняется. Если, например, мы говорим: Цезарь *ist gewesen* (был) в Галлии, то этим отрицается лишь непосредственность того, что здесь высказывается о Цезаре, а не вообще его пребывание в Галлии, ибо последнее ведь и есть то, что образует содержание этого высказывания, но это содержание мы здесь представляем себе снятым. — Когда в повседневной жизни идет речь о «Wesen», то часто понимают под этим лишь некоторое объединение или совокупность. Мы говорим, например: *Zeitungswesen* (пресса), *Postwesen* (почта), *Steuerwesen* (налоги), и разумеем под этими выражениями лишь то, что мы должны брать эти вещи не разрозненно в их непосредственности, а должны брать их как некий комплекс; должны, далее, брать их также и в их различных соотношениях. То, что содержится в таком словоупотреблении, не очень отличается от того, что мы разумеем в логике под выражением *Wesen* (сущность). Говорят также о *конечных* *Wesen* (существах) и называют человека конечным *Wesen* (существом). Однако, когда говорят о *Wesen*, то это, собственно говоря, означает, что вышли за пределы конечности, и постольку это название по отношению к человеку не точно. Если же затем говорят еще: дано, есть (*es giebt*) высшая сущность, высшее существо (*ein höchstes Wesen*) и этим выражением: «высшее существо» обозначают бога, то к этому должно сделать два замечания. Во-первых, выражение *дано* есть выражение, указывающее на конечное, и мы соответственно этому говорим: дано столько-то и столько-то планет, или: даны растения с такими-то свойствами и даны растения с другими свойствами. Таким образом то, что дано, есть нечто, *вне* чего, *наряду* с чем имеется также и еще другое. То же, что дано вне бога, не обладает в своем отделении от бога никакой существенностью, и в своей изолированности оно должно рассматриваться как нечто, лишенное само по себе опоры и сущности, как одна лишь видимость. Но из этого, во-вторых, вытекает также, что говорить о боге только как о *высшем* существе, есть весьма неудовлетворительный способ выражения. Применяемая здесь категория количества находит на самом деле свое надлежащее место лишь в области конечного. Так, мы говорим, например: это — самая высокая гора на земле, и полагаем при этом, что, кроме этой самой высокой горы, имеются еще и другие высокие горы. Точно так же дело обстоит, когда мы говорим о ком-нибудь, что он — богатейший или ученейший человек в своей стране. Бог, однако, не есть *одно* существо в ряду других существ и не есть лишь *высшее* существо, а он есть единственная сущность, причем мы должны тотчас же еще заметить, что, хотя это понимание бога образует важную и необходимую сту-

пень в развитии религиозного сознания, оно все же еще отнюдь не исчерпывает глубины христианского представления о боге. Если мы рассматриваем бога как сущность, то мы знаем его лишь как всеобщую, не встречающую противодействия силу или, другими словами, как *господа*. Но, хотя страх господень и есть начало премудрости, он все же есть лишь начало премудрости. — Иудейская, а затем также и магометанская религии понимают бога как господа, и, по существу, *только* как господа. Недостаток этих религий состоит вообще в том, что здесь конечное не получает должного признания; сохранение самостоятельного значения конечного (либо как предметов природы, либо как конечных проявлений духа) составляет отличительную особенность языческих и, значит, вместе с тем политеистических религий. — Далее, часто также утверждали, что бог как высшее существо не может быть познан. Это вообще — точка зрения современного просвещения и, строже говоря, точка зрения абстрактного рассудка, который удовлетворяется тем, что говорит: *il y a un être suprême*, и на этом успокаивается. Когда говорят так и рассматривают бога лишь как высшее *потустороннее* существо, то тем самым утверждают мир в его непосредственности, как нечто прочное, положительное, и при этом забывают, что сущность именно и есть снятие всего непосредственного. Бог как абстрактная, потусторонняя сущность, вне которой, следовательно, лежит различие и определенность, есть на самом деле одно только название, одно только *caruit mortuum* абстрагирующего рассудка. Истинное познание бога начинается знанием того, что вещи в их непосредственном бытии не обладают истиной.

Не только по отношению к богу, но также и в других случаях часто пользуются категорией сущности абстрактным образом и затем при рассмотрении вещей фиксируют их сущность как нечто равнодушное к определенному содержанию своего явления и само по себе существующее. Так именно говорят обыкновенно, что в людях важна их сущность, а не их деяния и их поведение. Это правильно, если это означает, что то, что человек делает, должно рассматриваться не в его непосредственности, а лишь так, как оно опосредствовано его внутренним, как проявление этого внутреннего. Но при этом не нужно упускать из виду, что сущность и, далее, внутреннее находят свое подтверждение единственно лишь в том, как они выступают в явлении. В основании же ссылок людей на свою отличную от содержания своих дел

сущность лежит лишь намерение утвердить свою голую субъективность и нежелание сообразовать свои поступки с тем, что значимо в себе и для себя.

§ 113.

Соотношение с собою в сущности есть форма *тождества, рефлексии внутри себя*; последняя заняла здесь место *непосредственности бытия*; оба представляют собою одни и те же абстракции соотношения с собой.

Примечание. Лишенная мысли чувственность, принимающая все ограниченное и конечное за *сущее*, переходит в упорство рассудка, настойчиво понимающего это ограниченное и конечное как нечто *тождественное с собою*, не *противоречащее себе внутри себя*.

§ 114.

Так как это тождество происходит из бытия, то сначала оно выступает как не имеющее других определений, кроме определений бытия, и относящееся к ним, как к чему-то *внешнему*. Если последнее берется отдельно от сущности, то оно называется *несущественным*. Но сущность есть внутри-себя-бытие, она *существенна* лишь постольку, поскольку она имеет внутри самой себя свое отрицательное, соотношение с другим, опосредствование. Она имеет поэтому внутри себя несущественное как свою собственную видимость. Но, так как в видимости или опосредствовании содержится различие, и так как различенное (как отличное от тождества, из которого оно происходит и в котором его нет, или в котором оно содержится как видимость) само получает форму тождества, то оно таким образом имеет форму соотносящейся с собою непосредственности, или бытия; сфера сущности превращается благодаря этому в еще не-совершенное ссоединение *непосредственности и опосредствования*. В ней все так положено, что она соотносится с самой собою и что она вместе с тем выводит за пределы самой себя, — в ней все положено как некое *бытие рефлексии*, бытие, которое отражается, видимо в другом, и в котором отражается, видимо другое. — Она поэтому есть также сфера *положенного противоречия*, которое в сфере бытия остается еще лишь *в себе*.

Примечание. Так как субстанциальным во всем этом является одно и то же понятие, то в развитии сущности встречаются те же самые определения, что в развитии бытия, но в *рефлектированной* форме. Таким образом вместо *бытия и ничто*, выступают теперь

формы *положительного* и *отрицательного*. Первое, имеющее характер *тождества*, соответствует не имеющему противоположности бытию, а второе — развито (отражается, видимо внутри себя) как *различие*. Затем, вместо *становления*, здесь выступает *основание наличного бытия*, которое, рефлексированное из основания, есть *существование* и т. д. — Эта (труднейшая) часть логики содержит в себе преимущественно категории метафизики и наук вообще, как порождения рефлектирующего рассудка, который одновременно принимает *самостоятельность* различий и вместе с тем *также* признает их относительность; но, ставя эти два утверждения рядом или ставя их друг за другом, он связывает их лишь посредством слова «*также*», не объединяя их в понятия.

А.

Сущность как основание существования.

а. Чистые рефлексивные определения.

а) Т о ж е с т в о .

§ 115.

Сущность отражается, видима *внутри себя* или есть чистая рефлексия; таким образом она есть лишь соотношение с собою, но не как непосредственное соотношение, а как рефлексированное, — она есть *тождество с собою*.

Примечание. Это тождество есть *формальное* или *рассудочное тождество* постольку, поскольку его удерживают и *абстрагируют* от различия. Или же *абстракция* скорее и есть полагание этого формального тождества, превращение внутри себя конкретного в эту форму простоты — безразлично, происходит ли это превращение так, что часть наличного в конкретном многообразии *опускается* (посредством так называемого *анализирования*) и выделяется лишь одна его часть, или так, что, опуская различия многообразных определенностей, они *сливаются* в одну определенность.

Когда тождество приводится в связь с абсолютом, как субъектом суждения, тогда последнее гласит: *абсолют* есть *тождественное с собою*. — Как ни истинно это суждение, оно все же двусмысленно, и остается неизвестным, разумеют ли его в его надлежащем смысле; оно поэтому по меньшей мере неполно в своем выражении, ибо остается

перешенным, имеется ли здесь в виду абстрактное рассудочное *тождество*, т. е. тождество, противопоставленное другим определениям сущности, или имеется в виду тождество как внутри себя *конкретное*. Взятое во втором смысле, тождество, как окажется ниже, есть сначала *основание*, а затем, в высшей истине, *понятие*. — Да и само слово «*абсолютный*» часто употребляется в том же значении, в каком употребляется слово «*абстрактный*»; так, например, *абсолютное* пространство, *абсолютное* время ничего другого не означает, кроме абстрактного пространства и абстрактного времени.

Определения сущности, взятые как *существенные* определения, становятся предикатами предполагаемого субъекта, и так как они существенны, то этот субъект есть «*все*». Возникающие благодаря этому суждения были провозглашены *всеобщими законами мысли*. Закон *тождества* гласит согласно этому: *все тождественно с собою*; $A = A$; в отрицательной форме он гласит: *A не может в одно и то же время быть A и не-A*. — Вместо того, чтобы быть истинным законом мысли, это суждение есть не что иное, как закон *абстрактного рассудка*. Уже сама *форма этого суждения* находится в противоречии с ним, так как оно обещает различие между субъектом и предикатом и в то же время не дает того, чего требует его форма. В частности же этот закон уничтожается следующими так называемыми законами мысли, которые устанавливают в качестве законов прямую противоположность этого закона. — Если утверждают, что хотя этот закон не может быть доказан, но *каждое* сознание действует согласно ему и, как показывает опыт, тотчас же соглашается с ним, как только оно его услышит, то этому мнимому школьному опыту следует противопоставить всеобщий опыт, что никакое сознание не мыслит, не образует представлений и т. д., не говорит согласно этому закону, что нет ни одной вещи, какого бы рода она ни была, которая существовала бы согласно ему. Выражения, следующие этому нормативному (*seinsollenden*) закону истины (планета есть планета, магнетизм есть магнетизм, дух есть дух), справедливо считаются глупыми: таков именно всеобщий опыт. Школа, в которой признаются только такие законы, вместе с ее логикой, которая серьезно излагает их, давно дискредитировала себя как перед судом здравого смысла, так и перед судом разума.

Прибавление. Тождество есть прежде всего то же самое, что мы рассматривали раньше как бытие, но это — бытие как ставшее через снятие непосредственной определенности и, следовательно, бытие как идеальность. Очень важно должным образом понять ис-

тинное значение тождества, а для этого прежде всего нужно, чтобы оно понималось не только как абстрактное тождество, т. е. не как тождество, исключающее различие. Это тот пункт, которым отличается всякая плохая философия от того, что единственно и заслуживает названия философии. Тождество в его истине, как идеальность непосредственно сущего, есть высокое определение как для нашего религиозного сознания, так и для всякого вообще мышления и сознания. Можно сказать, что истинное знание о божестве начинается с знания его тождеством — абсолютным тождеством, а это включает в себя признание также и того, что все могущество и все величие мира превращается в ничто перед богом и может сохраняться лишь как отражение *его* могущества и *его* величия. Точно так же следует сказать, что тождество, как сознание самого себя, есть то, чем отличается человек от природы вообще и от животного в частности; последнее не доходит до постижения себя как «я», т. е. как чистого единства себя в самом себе. Что же касается, далее, значения тождества для мышления, то здесь важнее всего не смешивать истинного тождества, содержащего в себе, как снятие, бытие и его определения, с абстрактным, только формальным тождеством. Все те упреки в односторонности, жесткости, бессодержательности и т. д., которые так часто делают мышлению с точки зрения чувства и непосредственного созерцания, имеют своим основанием превратную предпосылку, что деятельность мышления представляет собою лишь деятельность абстрактного отождествления, а формальная логика сама подтверждает эту предпосылку тем, что выставляет освещенный в предыдущем параграфе якобы высший закон мышления. Если бы мышление не было чем-нибудь иным, чем это абстрактное тождество, то оно должно было бы быть признано самым излишним и самым скучным делом. Понятие и, далее, идея тождественны, правда, с собою; они, однако, тождественны с собою лишь постольку, поскольку они вместе с тем содержат в себе также и различие.

б) Р а з л и ч и е.

§ 116.

Сущность есть лишь чистое тождество и отражение, видимость внутри самой себя, поскольку она есть соотносящаяся с собою отрицательность и, следовательно, отталкивание себя от самой себя; она, следовательно, существенно содержит в себе определение *различия*.

Примечание. Инобытие здесь больше уже не есть *качественное* инобытие, определенность, граница, а, как находящееся в сущности, в соотносящемся с самим собою, отрицание есть вместе с тем соотношение, *различие, положенность, опосредствованность.*

Прибавление. Если задают вопрос, каким образом тожество приходит к различию, то в основании этого вопроса лежит та предпосылка, что тожество, как одно лишь тожество, т. е. как абстрактное тожество, есть нечто самостоятельное, независимое, и различие точно так же есть нечто иное, тоже самостоятельное и независимое. Однако эта предпосылка делает невозможным ответ на поставленный вопрос, ибо если тожество рассматривается как нечто отличное от различия, то у нас, таким образом, имеется единственно лишь различие. Благодаря этому нельзя доказать перехода к различию, так как исходного пункта, от которого должен совершаться переход, нет для того, кто спрашивает, каким образом совершается этот переход. Вопрос оказывается, следовательно, при ближайшем рассмотрении бессмысленным, и тому, который задает его, следовало бы сначала поставить другой вопрос, а именно, что он разумеет под тожеством, — тогда оказалось бы, что он не связывает с тожеством никакой мысли и что оно для него лишь пустое слово. Далее следует сказать, что, как мы видели выше, тожество есть, несомненно, некое отрицательное; оно, однако, не есть абстрактное, пустое ничто, а есть отрицание бытия и его определенных. Но, как таковое, тожество есть вместе с тем соотношение, а именно отрицательное соотношение с собою или различие себя от самого себя.

§ 117.

Различие есть: 1) *непосредственное* различие, *разность*, т. е. различие, в котором различные *суть* каждое *само по себе* то, что они суть, и каждое из них равнодушно к своему соотношению с другим, которое, таким образом, есть для него нечто внешнее. Вследствие равнодушия различных к своему отличию, последнее пребывает вне *их* в чем-то третьем, *производящем сравнение.* Это внешнее различие есть, как тожество соотнесенных, *сходство*, а как нетожество их — *несходство.*

Примечание. Рассудок доводит разъединение этих определений до такой степени, что, хотя сравнивание имеет один и тот же субстрат для сходства и несходства, оно все же видит в них различные *сто-*

роны этого субстрата и разные точки зрения на него; однако сходство, взятое само по себе, есть лишь прежнее определение, — тождество, и несходство, взятое само по себе, есть различие.

Разность тоже превратили в закон. Этот закон гласит: *все разнo, или: нет двух вещей, которые были бы совершенно сходны друг с другом*. Здесь «всему» приписывается предикат, *противоположенный* тому, который приписывался ему *первым* суждением: там приписывалось ему *тождество*, а здесь — различие; здесь, следовательно, дается закон, противоречащий первому закону. Можно попытаться устранить это противоречие, сказав: так как разность получается лишь благодаря внешнему сравнению, то всякое нечто, взятое *само по себе*, должно быть признано лишь *тождественным* с собою, и, таким образом, первый закон не противоречит второму. Но в таком случае разность также *не принадлежит* ничто или всему, не составляет существенного определения этого субъекта; это второе суждение, таким образом, не может быть и высказано. — Если же, с другой стороны, *само* нечто, как это высказывается суждением, разнo, то оно таково благодаря *своей собственной* определенности; но в таком случае здесь уже имеется в виду не разность, как таковая, а *определенное* различие. — Таков именно смысл вышеприведенного лейбницевского положения.

Прибавление. Именно тем, что рассудок приступает к рассмотрению тождества, он на самом деле уже выходит за свои пределы и имеет перед собою не тождество, а различие в образе голой разности. Когда мы именно говорим согласно так называемому закону мышления, закону тождества: море есть море, воздух есть воздух, луна есть луна и т. д., то мы считаем эти предметы равнодушными друг к другу, и мы, следовательно, имеем перед собою не тождество, а различие. Но мы затем не останавливаемся также и на рассмотрении вещей лишь как разных, а *сравниваем* их друг с другом и получаем, благодаря этому, определения *сходства* и *несходства*. Занятие конечных наук состоит в значительной части в применении этих определений, и когда в наше время говорят о научном рассмотрении, то под этим преимущественно понимают тот метод, который имеет своей задачей сравнивать привлеченные к рассмотрению предметы. Нельзя не признать, что таким путем были достигнуты некоторые очень значительные результаты, и в этом отношении следует в особенности напомнить о великих успехах новейшего времени в областях сравнительной анатомии и сравнительного языкознания. При этом, однако, мы не только должны заметить, что

ученные заходили слишком далеко, предполагая, что этот сравнительный метод можно применять с одинаковым успехом во всех областях познания, но должны в особенности еще, кроме того, подчеркнуть, что одно лишь сравнение не может дать полного удовлетворения научной потребности и что вышеуказанные, достигнутые этим методом, результаты должны рассматриваться лишь как хотя и необходимые, но все-таки подготовительные работы для подлинно постигающего познания. Поскольку, впрочем, при сравнении дело идет о том, чтобы свести имеющиеся налицо различия к тождеству, математика должна рассматриваться как наука, в которой эта цель достигнута наиболее полно, и она достигла этого успеха именно потому, что количественное различие представляет собою лишь совершенно внешнее различие. Так, например, геометрия при рассмотрении качественно различных треугольника и четырехугольника отвлекается от этого качественного различия и признает их равными друг другу по своей величине. Что ни эмпирические науки, ни философия отнюдь не должны завидовать математике из-за этого ее преимущества, — об этом мы уже сказали раньше (§ 99, прибавление) и это вытекает, кроме того, из того, что мы заметили выше о голом рассудочном тождестве.

Рассказывают, что когда Лейбниц высказал однажды при дворе закон разности, то придворные кавалеры и дамы, гуляя по саду, старались отыскать два не различающиеся друг от друга листа, чтобы, показав их, опровергнуть высказанный философом закон мышления. Это, без сомнения, удобный и даже еще в наше время любимый способ занятия метафизикой. Относительно высказанного Лейбницем закона следует, однако, заметить, что различие, о котором он говорит, следует понимать не только как внешнюю и равнодушную разность, но и как различие в себе, и что, следовательно, вещам самим по себе свойственно быть различными.

§ 118.

Сходство есть тождество лишь таких вещей, которые *не суть одни и те же*, не тождественны друг другу, и несходство есть *соотношение* между несходными вещами. Эти два определения, следовательно, не разъединены, не распадаются на равнодушные друг к другу разные стороны или точки зрения, а каждое из них отражается в другом. Разность есть поэтому различие рефлексии или *различие в самом себе, определенное различие*.

Прибавление. Между тем как просто только различенные обнаруживают себя равнодушными друг к другу, сходство и несходство суть, напротив, пара определений, которые непременно соотносятся друг с другом и каждое из которых не может мыслиться без другого. Это поступательное движение от голой разности к противоположению мы встречаем уже в обычном сознании постольку, поскольку мы соглашаемся с тем, что сравнивание имеет смысл лишь при предположении наличного различия, и точно так же и, наоборот, различение имеет смысл лишь при предположении наличного сходства. Поэтому, когда ставится задача указать какое-нибудь различие, мы не приписываем большого остроумия тому, который отличает друг от друга лишь такие предметы, различие между которыми непосредственно явно (как, например, перо и верблюда), равно как, с другой стороны, скажут, что тот, кто умеет сравнивать между собою только близко стоящие предметы (например, бук с дубом или собор с церковью), не обнаруживает большого искусства в сравнивании. Мы требуем, следовательно, тождества при различии и различия при тождестве. Несмотря на это, в области эмпирических наук весьма часто случается, что из-за одного из этих двух определений забывают о другом, и то видят односторонне задачу науки в сведении наличных различий к тождеству, то столь же односторонне видят эту задачу в нахождении новых различий. Это мы видим, главным образом, в естествознании. Здесь, в первую очередь, ставят себе задачей открытие все новых и новых веществ, сил, родов, видов и т. д., или, следуя иному направлению, доказательство того, что тела, которые доселе считались простыми, суть на самом деле сложные; физики и химики новейшего времени с насмешкой говорят о древних, которые удовлетворялись лишь четырьмя и то не простыми элементами. Но, с другой стороны, видят одно лишь тождество; соответственно этому не только электричество и химизм рассматриваются как существенно тождественные, но даже органические процессы пищеварения и ассимиляции рассматриваются как только химические процессы. Уже раньше (§ 103, прибавление) мы заметили, что если нередко новейшую философию насмешливо прозывали философией тождества, то на самом деле как раз философия, и, главным образом, спекулятивная логика, показывает ничтожность абстрагирующегося от различия, чисто рассудочного тождества, хотя она затем настаивает, во всяком случае, столь же энергично на том, что мы не должны успокаиваться на одной лишь голой разности, а должны познавать внутреннее единство всего сущего.

§ 119.

2) Различие в себе есть *существенное* различие *положительного* и *отрицательного*; первое есть тождественное соотношение с собою таким образом, что оно *не* есть отрицательное, а второе есть различенное для себя таким образом, что оно *не* есть положительное. Так как каждое из них самостоятельно, поскольку оно *не есть иное*, то каждое из них *видимо, отражается* в ином и есть лишь постольку, поскольку есть иное. Различие сущности есть поэтому *противоположение*, согласно которому различное имеет пред собою не *иное вообще*, а *свое* иное. То есть каждое из различных имеет свое определение только в своем соотношении с иным, рефлексировано внутрь себя лишь постольку, поскольку оно рефлексировано в иное. И точно так же обстоит дело с иным. Каждое из них есть, таким образом, *иное своего* иного.

Примечание. Различие в себе дает положение: *все существенно различно* или, как выражали это положение иначе: *из двух противоположных предикатов лишь один может быть приписан всякому нечему и не может быть ничего третьего*. — Этот закон противоположности противоречит самым явным образом закону тождества, так как нечто, согласно одному закону, должно быть лишь *соотношением с собою*, а согласно другому, оно должно быть *противоположным, соотношением со своим иным*. В том-то и состоит своеобразная бессмыслица абстракции, что она ставит рядом, как законы, два таких противоречащих друг другу положения, даже не сравнивая их между собою. — *Закон исключения третьего* есть закон определяющего рассудка, который, желая избежать противоречия, как раз впадает в него. А согласно этому закону должно быть *либо + A либо — A*; но *этим уже* положено третье A, которое не есть ни + ни — и которое в то же самое время полагается и как + A и как — A. Если + W означает 6 миль направления на запад, а — W 6 миль направления на восток, и + и — уничтожают друг друга, то 6 миль пути или пространства остаются теми же, чем они были и без этой противоположности, и с нею. Даже голая противоположность + и — числа или абстрактного направления имеет, если угодно, свое третье, а именно нуль; мы, однако, не думаем отрицать, что пустая рассудочная противоположность между + и — имеет также свое законное место, когда речь идет о такого же рода абстракциях, как число, направление и т. д.

В учении о контрадикторных понятиях одно понятие называется, например, голубым (даже чувственное представление цвета называется в таком учении понятием), а другое — *не-голубым*, так что выходит, что это другое не есть некое утвердительное, например *желтое*, а фиксируется лишь как абстрактно отрицательное. О том, что отрицательное в нем самом столь же и положительно, см. следующий параграф; — это вытекает уже из определения, что противоположное некоему иному есть *его* иное. — Пустота противоположности между так называемыми контрадикторными понятиями нашла свое полное выражение в той, так сказать, грандиозной формулировке всеобщего закона, согласно которой *каждая* вещь во *всех* противоположаемых, таким образом, предикатах обладает одним и не обладает другим, какие бы предикаты мы ни взяли, так что дух есть либо белый, либо не-белый, либо желтый, либо не-желтый и т. д. до бесконечности.

Так как забывают, что тождество и противоположение сами противоположны друг другу, то принимают закон противоположения за закон тождества в форме закона противоречия, и *понятие*, которое не обладает ни одним из двух противоречащих друг другу признаков (см. выше) или обладающее обоими, как, например, четырехугольный круг, объявляется логически ложным. Хотя многоугольный круг и прямолинейная дуга круга также противоречат этому закону, геометры, не колеблясь, рассматривают круг как многоугольник, сторонами которого являются прямые линии. Но такая вещь, как круг (его простая определенность), еще не есть *понятие*; в понятии же круга центр и периферия одинаково существенны, оно обладает обоими признаками, и, однако, периферия и центр противоположны и противоречат друг другу.

Играющее такую важную роль в физике представление о *полярности* содержит в себе более правильное определение противоположения, но так как физика в своем понимании законов мысли придерживается обычной логики, то она пришла бы в ужас, если бы она раскрыла для себя полярность и пришла бы к тем мыслям, которые заключаются в последней.

Прибавление 1-е. Положительное есть снова тождество, но в его высшей истине, тождество как тождественное соотношение с самим собою, и в то же время оно есть тождество как то, что не есть отрицательное. Отрицательное само по себе есть не что иное, как само различие. Тождественное, как таковое, есть прежде всего то, что не имеет определения; напротив, положительное есть тождественное

с собою, но тождественное с собою как определенное в противоположность некоему другому, а отрицательное есть различие, как таковое, с тем определением, что оно не есть тождество. Это — различие различия в нем самом.

Обыкновенно думают, что в различии между положительным и отрицательным мы имеем абсолютное различие. Они оба, однако, в себе одно и то же, и можно было бы поэтому назвать положительное также и отрицательным и, наоборот, отрицательное — положительным. Так, например, владение и долг не есть два особых, самостоятельно существующих вида владения. То, что у одного, у должника, представляет собою нечто отрицательное, то у другого, у кредитора, есть нечто положительное. И это верно также и по отношению к пути на восток, который есть также путь на запад. Положительное и отрицательное, следовательно, существенно обуславливаются друг другом и существуют лишь в своем соотношении друг с другом. Северный полюс в магните не может быть без южного и южный не может быть без северного. Если разрежем магнит на две половины, то у нас не окажется в одном куске северный полюс, а в другом южный. Точно так же и в электричестве положительное и отрицательное электричества не суть два различных, отдельно существующих флюида. Вообще в противоположности различное имеет, в качестве противостоящего себе, не только *некое* иное, но *свое* иное. Обычное сознание рассматривает различенные как равнодушные друг к другу. Говорят так: я — человек, а вокруг меня — воздух, вода, животные и вообще иное. Все здесь раздельно, одно вне другого и без связи с ним. Но философия имеет своей целью изгнать безразличие и познать необходимость вещей, по которой иное выступает как противостоящее *своему* иному. Так, например, неорганическая природа не должна рассматриваться только как нечто иное, чем органический мир, но должна рассматриваться также и как его необходимое иное. Они находятся в существенном соотношении друг с другом, и одно существует лишь постольку, поскольку оно исключает из себя другое и именно через это соотносится с ним. Точно так же природа не существует без духа и дух без природы. Мы вообще делаем очень важный шаг вперед, когда мы в области мысли перестаем говорить: возможно еще и иное. Говоря таким образом, занимаются случайным, истинное же мышление, как было замечено выше, есть мышление о необходимом. — То, что новейшее естествознание пришло к признанию противоположности, воспринимаемой нами ближайшим образом в магнетизме как полярность, чем-то прохо-

дящим красной нитью через всю природу, всеобщим, законом природы, — это мы, без сомнения, должны признать существенным шагом вперед в науке; но можно было бы вместе с тем требовать, чтобы наряду с противоположностью не продолжала без дальнейших околичностей пользоваться признанием голая разность. Так, например, цвета то справедливо рассматриваются как противостоящие друг другу в полярной противоположности (как так называемые дополнительные цвета), то затем цвета: красное, желтое, зеленое и т. д., снова рассматриваются как безразличные друг к другу и как чисто количественные различия.

Прибавление 2-е. Вместо того, чтобы говорить согласно закону исключенного третьего (который есть закон абстрактного рассудка), мы скорее должны были бы сказать: все противоположно. И в самом деле нигде — ни на небе, ни на земле, ни в духовном мире, ни в мире природы — нет такого абстрактного или —или, как это утверждает рассудок. Все где-либо существующее есть некое конкретное и, следовательно, некое внутри самого себя различное и противоположное. Конечность вещей и состоит в том, что их непосредственное наличное бытие не соответствует тому, что они суть в себе. Так, например, в неорганической природе кислота есть в себе вместе с тем и основание, т. е. ее бытие состоит лишь в ее соотнесенности с другим. Но это же означает, что кислота не есть нечто спокойно пребывающее в противоположности, а стремится к тому, чтобы положить себя как то, что она есть в себе. Противоречие — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Правильно в этом утверждении лишь то, что противоречием дело не может закончиться и что оно (противоречие) снимает себя само через себя. Но снятое противоречие не есть абстрактное тождество, ибо последнее само есть лишь одна сторона противоположности. Ближайший результат положенной как противоречие противоположности есть основание, которое содержит в себе, как снятые и низведенные лишь к идеальным моментам, и тождество, и различие.

§ 120.

Положительное есть то *различное*, которое должно быть самостоятельно и вместе с тем *не* должно оставаться безразличным к своему соотношению со своим *иным*. *Отрицательное* должно не менее самостоятельно быть отрицательным соотношением с *собой*, быть для себя, но вместе с тем оно, как отрицательное, необходимо должно иметь это

свое соотношение с собою, свое положительное, лишь в ином. Оба, следовательно, суть положенное противоречие, оба суть *в себе* одно и то же. Оба суть одно и то же также и *для себя*, так как каждое из них есть снятие другого и самого себя. Они оба поэтому погружаются в *основание* (на нем. яз. игра слов *gehen zu Grunde*: идут ко дну, погибают, и идут к основанию), или, иначе говоря, существенное различие, как различие в себе и для себя, есть непосредственно лишь отличие себя от самого себя, содержит в себе, следовательно, тождественное; к такому полному в себе и для себя сущему различию принадлежит, следовательно, как само оно, так и тождество. — Как *соотносящееся с собою* различие, оно уже провозглашено также и как *тождественное с собою*, и *противоположное* есть вообще то, что содержит внутри самого себя *одно и его иное, себя и свое противоположное*. Внутри-себя-бытие сущности, определенное таким образом, есть *основание*.

в) Основание.

§ 121.

Основание есть единство тождества и различия, оно есть истина того, чем оказались различие и тождество, рефлексия внутрь себя, которая есть столь же и рефлексия в иное, и наоборот. Оно есть *сущность*, положенная как *целостность*.

Примечание. Закон основания гласит: все имеет свое достаточное основание, т. е. истинная существенность нечто не состоит ни в определении нечто как тождественного с собою, ни в его определении как различного, ни в его определении как только положительного или только отрицательного, а состоит в том, что нечто имеет свое бытие в некоем другом, которое, как его тождественное с собою, есть его сущность. Последняя также есть не абстрактная рефлексия *внутрь себя*, а рефлексия *в другое*. Основание есть *внутри себя* сущая сущность, сущность есть существенным образом основание, и она есть основание лишь постольку, поскольку она есть основание нечто, основание некоего иного.

Прибавление. Если мы говорим об основании, что оно есть *единство* тождества и различия, то под этим единством не следует понимать абстрактного тождества, так как в таком случае у нас получилось бы лишь другое название, а на деле — снова лишь то же самое рассудочное тождество, неистинность которого нами уже познана. Чтобы преду-

предить это недоразумение, можно поэтому также сказать, что основание есть не только единство, но точно так же и различие тождества и различия. Основание, которое сначала обнаружилось перед нами как снятие противоречия, является, следовательно, как новое противоречие. Но, как таковое, оно не спокойно пребывает внутри себя, а скорее отталкивает себя от самого себя. Основание есть основание лишь постольку, поскольку оно обосновывает, но то, что произошло из основания, есть лишь оно же само, и в этом заключается формализм основания. Содержание обоснованного и основания одно и то же, и различие между ними есть лишь различие формы между простым соотношением с собою и опосредствованием, или положенностью. Когда мы спрашиваем об основаниях вещей, мы стоим вообще на уже раньше (§ 112, прибавление) упомянутой точке зрения рефлексии; мы желаем видеть вещь как бы удвоенно: во-первых, в ее непосредственности и, во-вторых, в ее основании, где она больше уже не непосредственна. В этом и заключается простой смысл так называемого закона достаточного основания, который высказывает лишь то, что вещи должны существенно рассматриваться как опосредствованные. Формальная логика дает установлением этого закона мышления дурной пример другим наукам, поскольку она требует, чтобы они не признавали своего содержания непосредственно, между тем как она сама устанавливает этот закон, не выводя его и не показывая его опосредствования. С таким же правом, с каким логик утверждает, что наша способность мышления так уж устроена, что мы относительно всего принуждены спрашивать об основании, — с таким же правом мог бы медик на вопрос, почему утопает человек, упавший в воду, ответить: человек так уж устроен, что он не может жить под водой, и точно так же юрист, которому задают вопрос, почему наказывают преступника, мог бы ответить: гражданское общество так уж устроено, что преступления не должны оставаться безнаказанными. Но если даже не принимать во внимание этого требования, которое мы имеем право предъявить к логике, — требования, чтобы она обосновала закон основания, то все же она должна, по крайней мере, ответить на вопрос, что мы должны понимать под основанием. Обычное объяснение: основание есть то, что имеет следствие, кажется на первый взгляд более ясным и понятным, чем данное выше определение этого понятия. Но, если мы спросим далее, что такое следствие, и получим в ответ объяснение: следствие есть то, что имеет основание, то обнаружится, что понятность этого объяснения состоит лишь в том, что в нем предполагается известным

то, что у нас получилось как результат предшествующего движения мысли. Но дело логики ведь именно и состоит в том, чтобы показать, что мысли лишь представляемые и, как таковые, не постигнутые в понятии и не доказанные образуют ступени самого себя определяющего мышления; таким путем эти мысли вместе с тем постигаются и доказываются. — В повседневной жизни, а также в конечных науках, очень часто пользуются этой формой рефлексии с целью разгадать через ее применение, как, собственно, обстоит дело с рассматриваемым предметом. Хотя против этого способа рассмотрения ничего нельзя возразить, поскольку дело идет, так сказать, лишь об удовлетворении самых необходимых домашних потребностей познания, мы все-таки должны вместе с тем заметить, что он не может дать полного удовлетворения ни теоретической, ни практической нашей потребности и именно потому, что основание еще не имеет само по себе определенного содержания и, следовательно, рассматривая нечто как обоснованное, мы получаем лишь формальное различие между непосредственностью и опосредствованием. Мы видим, например, электрическое явление и спрашиваем об его основании. Если мы получаем ответ, что основание этого явления — электричество, то это то же самое содержание, которое мы непосредственно имели перед собою, и вся разница только в том, что содержание теперь переведено в форму внутреннего.

Но, далее, следует еще заметить, что основание не только просто тождественно с собою, но также и различно, и можно поэтому указать разные основания для одного и того же содержания; эта разность оснований согласно понятию различия совершает дальнейшее поступательное движение и переходит в противоположность, в форму оснований *за* и *против* одного и того же содержания. — Если мы рассматриваем, например, какой-нибудь поступок, скажем более определенно, воровство, то это содержание, в котором можно различать несколько сторон. Этот поступок есть нарушение права собственности; однако вор, который нуждался, благодаря этому поступку получил средства для удовлетворения своих потребностей, и может случиться, что тот, которого обокрали, не делал хорошего употребления из своей собственности. Верно, правда, что имевшее здесь место нарушение собственности представляет собою решающую точку зрения, перед которой должны отступить все другие, но, однако, закон основания не дает нам указания на решающее значение именно этой стороны дела. Правда, согласно обычной формулировке закона речь идет в нем не об основании вообще, а о *достаточном* основании, и можно было бы поэтому

думать, что в приведенном в качестве примера поступке все другие выдвинутые точки зрения, кроме точки зрения нарушения права собственности, суть только основания, но не достаточные основания. Но и на это мы должны, однако, заметить, что когда говорят о достаточном основании, то предикат «достаточное» либо излишен, либо он носит такой характер, что выводит нас за пределы категории основания как такового. Излишен и тавтологичен указанный предикат, если им должна быть выражена вообще лишь способность обосновывать, так как основание есть основание лишь постольку, поскольку оно обладает этой способностью. Если солдат бежит с поля сражения, чтобы сохранить свою жизнь, то он, правда, поступает противно закону, однако нельзя сказать, что основание, побудившее его так поступить, не было достаточным, так как в таком случае он остался бы на своем посту. Но, далее, следует сказать, что как, с одной стороны, все основания достаточны, так, с другой стороны, ни одно основание, как таковое, не достаточно, и именно потому, что, как мы уже заметили выше, основание еще не имеет в себе и для себя определенного содержания и, следовательно, не самодеятельно и не может ничего произвести. Как мы увидим, только *понятие* есть такое в себе и для себя определенное и, следовательно, самодеятельное содержание, и именно о понятии идет речь у *Лейбница*, когда он говорит о *достаточном* основании и настаивает, что следует рассматривать вещи с этой точки зрения. Лейбниц прежде всего при этом имел в виду еще и в наше время столь излюбленное многими чисто механическое понимание, которое он справедливо объявлял недостаточным. Так, например, когда органический процесс кровообращения сводят лишь к сокращению сердца, то это — чисто механическое понимание, и столь же механистичны те теории уголовного права, которые видят цель наказания в обезвреживании преступника, застрачивании, или в других тому подобных внешних основаниях. На деле к Лейбницу очень несправедливы те, которые думают, что он удовлетворялся чем-то столь скудным, как формальный закон основания. Выдвинутый им способ рассмотрения представляет собою прямую противоположность тому формализму, который успокаивается на одних лишь основаниях там, где требуется постигающее в понятиях познание. В этом отношении Лейбниц противопоставлял друг другу *causas efficientes* и *causas finales* и выставлял требование, чтобы не останавливались на первых, а двигались дальше и проникали в последние. Согласно этому различию свет, тепло, влага должны были бы рассматриваться как *causae*

efficientes, но не как *causa finalis* роста растений, последней же будет не что другое, как понятие самого растения.

Здесь можно еще заметить, что развитие одних только оснований, главным образом, в области права и нравственности, есть вообще точка зрения и принцип софистов, которые ограничивались приискиванием подобных оснований. Когда говорят о софистике, под нею обыкновенно понимают лишь такой способ рассмотрения, который ставит себе задачей искажать право и истину и вообще представлять вещи в ложном свете. Эта тенденция, однако, не принадлежит непосредственно софистике, точка зрения которой есть не что иное, как точка зрения рассуждательства. Софисты выступили в Греции в ту эпоху, когда греков в религиозной и нравственной области перестали удовлетворять одни лишь авторитет и традиция и когда они почувствовали потребность сознать как опосредствованное мышлением то, что они должны были признавать для себя значимым. Этому требованию софисты пошли навстречу тем, что они научали отыскивать различные точки зрения, с которых можно рассматривать вещи, а эти различные точки зрения суть именно прежде всего не что иное, как основания. Но, как мы заметили раньше, так как основание еще не имеет в себе и для себя определенного содержания, и можно так же легко находить основания для безнравственных и противоправных действий, как для нравственных и правовых, то поэтому решение того, какие основания должны быть признаны имеющими значение, оказывается предоставленным субъекту. От его индивидуального устроения и индивидуальных намерений зависит, какому основанию он отдаст предпочтение. Этим подрывается объективная почва того, что само по себе имеет значимость, того, что всеми признано, и благодаря этой отрицательной стороне софистики софисты заслуженно получили ту дурную репутацию, о которой мы упомянули выше. Сократ, как известно, всюду вел борьбу с софистами, но он боролся с ними не тем, что просто противопоставлял их рассуждению авторитет и традицию, а скорее тем, что он диалектически вскрывал несостоятельность одних лишь оснований и в противовес последним выдвигал справедливость и добро, выдвигал вообще всеобщее или понятие воли. Если в наше время не только при рассмотрении светских дел, но также и в проповедях часто преимущественно лишь резонируют и, например, приводят всевозможные основания к благодарности, которой мы обязаны богу, то Сократ, равно как и Платон, не поколебались бы объявить такого рода рассуждения софистикой, ибо, как мы сказали, характер-

ным для последней является не содержание, которое может быть и истинным, а форма оснований, посредством которой можно как все защищать, так и нападать на все. В наше богатое рефлексией и резонирующее время человек, который не умеет указать хорошего основания для всего, что угодно, даже для самых дурных и превратных мыслей и поступков, должен быть уж очень недалеким. Все, что испорчено в мире, испорчено на хороших основаниях. Апелляция к основаниям, доводам, сначала преисполняет нас робостью и заставляет нас думать об отказе от нашей мысли или наших действий; но, когда мы знакомимся на опыте, как обстоит дело с этими основаниями, то убеждаемся, что можно находить основания за и против всего на свете, становимся глухими к ним, и они перестают нам импонировать.

§ 122.

Сущность есть сначала видимость, отражение и опосредствование *внутри себя*. Но, завершив круг опосредствований и развилшись в целостность опосредствования, ее единство с собою оказывается *положенным* как снятие различий и, поэтому, опосредствования. Это, следовательно, восстановление *непосредственности*, или *бытия*, но это—восстановление бытия, поскольку оно *опосредствовано снятием опосредствования*. Это — *существование*.

Примечание. Основание здесь еще не имеет *содержания*, определенного в себе и для себя, оно также еще не есть *цель*, поэтому оно ни *дейтельно*, ни *продуктивно*, а некое существование лишь *происходит* из основания. *Определенное* основание есть поэтому нечто формальное; оно есть какая-нибудь определенность, поскольку она полагается как *соотнесенная с самой собою*, как утверждение, находящееся в отношении с зависящим от нее непосредственным существованием. Именно потому, что определенное основание есть *основание*, оно есть также *хорошее* основание, ибо хорошее, говоря совершенно абстрактно, значит только некое утвердительное, и хороша всякая определенность, которая каким-нибудь образом может быть высказана как признанное утвердительное. Для всего поэтому можно найти и указать основание, и *хорошее* основание (например, хороший мотив действия) может вызвать какое-нибудь действие, а *также* и не вызывать его, может иметь следствие, а также и *не иметь* никакого следствия. Основание, вызывающее какой-нибудь поступок, становится, например, побудительным мотивом действия лишь после присоединения к нему воли, и лишь воля делает его действенным и причиной.

в. Существование.

§ 123.

Существование есть непосредственное единство рефлексии внутри себя и рефлексии в другое. Оно есть поэтому неопределенное множество существующих, как рефлексированных внутри себя, из которых каждое рефлексировано внутри себя и в то же самое время отражается, видимо в другом, *относительно*, и которые образуют мир взаимозависимостей и бесконечное сцепление оснований и обосновываемых. Основания сами суть существования, и существующие суть также со многих сторон столь же основания, сколь и обоснованное.

Прибавление. Выражение *Existenz* (существование, от слова *existere*) указывает на происхождение из чего-то, и существование есть бытие, происшедшее из основания, восстановленное через снятие опосредствования. Сущность, как снятое бытие, первоначально обнаружилась для нас как отражение внутри себя, и определения этого отражения суть тождество, различие и основание. Последнее есть единство тождества и различия, и, как таковое, оно есть вместе с тем различие себя от самого себя. Но отличное от основания столь же мало есть одно лишь различие, сколь мало основание само есть абстрактное тождество. Основание есть снятие самого себя и то, к чему оно снимает себя, результат его отрицания, есть существование. Последнее, как происшедшее из основания, содержит его внутри себя, и основание не остается позади существования, а состоит лишь в том, что снимает себя и переводит себя в существование. Понимание этого мы находим также и в обычном сознании постольку, поскольку, рассматривая основание чего-то, мы видим в этом основании не нечто абстрактно внутреннее, а скорее нечто в свою очередь существующее. Так, например, мы рассматриваем как основание пожара молнию, от которой загорелось здание, и точно так же мы рассматриваем как основание государственного строя народа его нравы и условия жизни. Это вообще та форма, в которой существующий мир предстает ближайшим образом рефлексии; он предстает ей как неопределенное множество существующих, которые, одновременно рефлексированные внутри себя и в другое, относятся взаимно друг к другу как основание и обосновываемое. В этой пестрой игре мира, как совокупности существующих, вначале нигде не видно твердой опоры; все выступает здесь как некое относительное, обусловленное другим, а также и обуславливающее другое.

Рефлектирующий рассудок занимается отыскиванием и прослеживанием этих всесторонних соотношений, но вопрос о конечной цели остается при этом без ответа, и поэтому потребность постигающего в понятиях разума выходит вместе с дальнейшим развитием логической идеи за пределы этой точки зрения одной лишь относительности.

§ 124.

Рефлексия существующего в другое, однако, нераздельна от рефлексии внутрь себя, основание есть их единство, из которого произошло существование. Сущестующее содержит в самом себе поэтому относительность и свою многообразную связь с другими существующими и *рефлектируется* внутрь себя как *основание*. Таким образом, существующее есть *вещь*.

Примечание. *Вещь в себе*, приобретая такую известность в кантовской философии, показывает нам себя здесь в процессе своего возникновения, показывает себя именно как абстрактную рефлексия внутрь себя в противоположность рефлексии в другое и различными определениям вообще, — рефлексия, за которую цепляются как за пустую *основу* этих определений.

Прибавление. Если утверждают, что *вещь в себе* непознаваема, то с этим можно согласиться постольку, поскольку под знанием понимают постижение предмета в его конкретной определенности, ибо вещь в себе есть не что иное, как совершенно абстрактная и неопределенная вещь вообще. Впрочем, с тем же правом, с которым говорят о *вещи в себе*, можно было бы так же говорить о *качестве в себе*, *количестве в себе* и точно так же и о всех других категориях и понимать под этим данные категории в их абстрактной непосредственности, т. е. в отвлечении от их развития и внутренней определенности. То обстоятельство, что именно лишь вещь фиксируется в своем *в себе*, мы должны рассматривать как произвол рассудка. Но выражение «в себе» применяется, далее, также к содержанию как природного, так и духовного мира, и соответственно этому говорят, например, об электричестве или о растении *в себе* и также о человеке или государстве *в себе*, и понимают под «в себе» этих предметов то, что они, собственно, по-настоящему представляют собою. Здесь обстоит дело не иначе, чем с вещью в себе вообще, а именно так, что когда мы останавливаемся только на «в себе» предметов, мы понимаем их не в их истине, а в односторонней форме голой абстракции. Так, например, человек в себе есть ребенок, задача которого состоит

не в том, чтобы оставаться в этом абстрактном и неразвитом *в себе*, а в том, чтобы стать также и *для себя* тем, чем он пока есть лишь в себе, именно стать свободным и разумным существом. И точно так же государство в себе есть еще неразвитое, патриархальное государство, в котором содержащиеся в понятии государства различные политические функции еще не конституировались соответственно своему понятию. В том же смысле можно также рассматривать росток как растение в себе. Эти примеры должны показать нам, что очень заблуждаются те, которые думают, что «в себе» вещей или вещь в себе есть вообще нечто недоступное нашему познанию. Все вещи суть сначала в себе, но на этом дело не останавливается и, подобно тому, как природа ростка, который есть растение в себе, состоит лишь в том, что он развивается, так и вещь вообще переступает пределы голого в себе, как абстрактной рефлексии внутрь себя, переходит к тому, чтобы обнаружить себя также и рефлексией в другое, и, таким образом, она *обладает свойствами*.

с. Вещь.

§ 125.

Вещь есть целостность как положенное в единстве развитие определений основания и существования. Со стороны одного из своих моментов, со стороны *рефлексии в другое*, она имеет в себе различия; благодаря этим различиям она есть некая *определенная* и конкретная вещь. *а*). Эти определения разнствуют *друг от друга*; в вещах, а не в самих себе, они имеют свою рефлексию внутрь себя. Они суть *свойства* вещей, и их соотношение с вещами находит себе выражение в слове *обладание*.

Примечание. *Обладание*, как соотношение, занимает место *бытия*. Хотя *нечто* также имеет качества, но это перенесение обладания на сущее не точно, так как такая определенность, как качество, непосредственно едина с нечем, и нечто *перестает быть*, когда оно теряет свое качество. *Вещь* же есть рефлексия внутрь себя как тожество, отличное также и от различия, от своих определений. Глагол «haben» (обладать) употребляется во многих языках для обозначения *прошедшего*, — и справедливо употребляется, так как прошедшее есть *снятое бытие*, и дух есть рефлексия внутрь себя этого прошлого; лишь в духе оно устойчиво, но дух отличает это снятое в нем бытие также и от себя.

Прибавление. В вещи возвращаются все рефлексивные определения как существующие. Так вещь, сначала как вещь в себе, есть

тождественное с собою. Но тождества, как мы видели, нет без различия, и свойства, которыми обладает вещь, суть существующие различия в форме разности. Между тем как раньше разные обнаруживали себя равнодушными друг к другу и лишь внешнее их сравнение полагало соотношение их друг с другом, мы теперь имеем в лице вещи связь, которая объединяет разные свойства. Не надо, впрочем, смешивать свойства с качеством. Говорят, правда, также: нечто обладает качествами. Это выражение, однако, неуместно, поскольку слово «обладать» внушает мысль о самостоятельности, которая еще не присуща непосредственно тождественному со своими качествами нечто. Нечто есть то, что оно есть, только через свое качество, между тем как, напротив, вещь, хотя она также существует лишь постольку, поскольку она обладает свойствами, все же не связана с тем или другим определенным свойством и, следовательно, может также и потерять то или другое свое свойство, не перестав поэтому быть тем, что она есть.

§ 126.

β) Но рефлексия в другое есть в сфере *основания* непосредственно в себе самой также и рефлексия внутрь себя. Свойства поэтому не только различны друг от друга, они также тождественны с собою, *самостоятельны* и свободны от их связанности с вещью. Но так как они суть *отличные друг от друга* определенности вещи как рефлексированные внутрь себя, они сами не суть вещи, ибо вещи конкретны, а суть рефлексированные внутрь себя существования как абстрактные определенности, — *материи*.

Примечание. Материи, — например, магнетическая, электрическая материи, — и не называются *вещами*. — Они суть качества в собственном смысле слова, тождественные со своим бытием, суть определенность, достигшая непосредственности как бытия, которое есть некое рефлексированное бытие, существование.

Прибавление. Возведение свойств, которыми вещь *обладает*, в самостоятельные материи или вещества, *из* которых она состоит, обосновано, несомненно, в понятии вещи и встречается поэтому также и в опыте. Но если из того, что известные свойства вещи, как, например, цвет, запах и т. д., можно изображать как особые вещества цвета, запаха и т. д., мы сделаем вывод, что этим все и кончается и что для того, чтобы узнать, что собственно происходит в вещах, мы ничего

другого не должны делать, как разлагать их на те вещества, из которых они составлены, то этот вывод будет противен как мысли, так и опыту. Это разложение на самостоятельные вещества находит свое надлежащее место только в неорганической природе, и химик совершенно прав, разлагая, например, поваренную соль или гипс на их вещества и говоря затем, что кухонная соль состоит из соляной кислоты и натра, а гипс — из серной кислоты и извести. Геогнозия точно так же рассматривает с полным правом гранит как сложное тело, представляющее собою соединение кварца, полевого шпата и глиммера. Эти вещества, из которых состоит данная вещь, сами, в свою очередь, суть вещи, которые, как таковые, могут быть снова разложены на более абстрактные вещества, как, например, серная кислота, которая состоит из серы и кислорода. В то время как такого рода вещества или материи могут быть фактически представлены как существующие сами по себе, часто бывает также, что другие свойства вещей тоже рассматриваются как особые материи, хотя они и не обладают этой самостоятельностью. Так, например, говорят о теплороде, об электрической и магнетической материях, а между тем эти вещества и материи должны рассматриваться как голые фикции рассудка. Таков вообще метод абстрактной рассудочной рефлексии: она произвольно выхватывает отдельные категории, обладающие значимостью лишь как определенные ступени развития идеи, и затем применяет их таким образом, что к ним сводятся все привлеченные к рассмотрению предметы; это делается, как утверждают, для того, чтобы объяснить эти предметы, но на самом деле такое сведение противоречит непредубежденному созерцанию и опыту. Точно так же понимание вещей, как состоящих из самостоятельных веществ, применяется часто в таких областях, в которых оно больше уже не обладает силою. Уже в пределах природы, в применении к органической жизни эта категория оказывается неудовлетворительной. Говорят, правда, что животное состоит из костей, мускулов, нервов и т. д., однако непосредственно ясно, что это не имеет того смысла, который имеет высказывание, что кусок гранита состоит из вышеназванных веществ. Эти вещества относятся совершенно равнодушно к своему соединению и могут столь же прекрасно существовать и без этого соединения; различные же части и члены органического тела сохраняются только в их соединении, и, отделенные друг от друга, они перестают существовать как таковые.

§ 127.

Материя, таким образом, есть *абстрактная* или неопределенная рефлексия *в другое*, или она есть рефлексия *внутрь себя*, но одновременно и как *определенная*; она есть поэтому *налично сущая вещьность*, устойчивость вещей. Вещь, таким образом, имеет в материях свою рефлексию *внутрь себя* (противоположное тому, что мы видели в § 125), состоит не из себя, а из *материй*, и есть только их поверхностная связь, внешнее соединение их.

§ 128.

γ) Материя, как *непосредственное единство* существования с собою, также равнодушна к определенности; многие разные материи сливаются поэтому *в одну материю*, в существование, имеющее рефлексивное определение *тождества*; в противоположность единой материи различные определенности и внешнее *соотношение*, в котором они находятся друг с другом в вещи, суть *форма*, — они суть рефлексивное определение *различия*, но такое определение, в котором они определяются как существующие и как целостность.

Примечание. Эта единая, лишенная определений материя есть также то же самое, что и вещь в себе; только последняя внутри себе совершенно абстрактна, а материя есть в себе также и сущее для другого, в первую очередь — для формы.

Прибавление. Различные материи, из которых состоит вещь, суть *в себе* одна то же самое, что и другая. Мы получаем, следовательно, *одну* материю вообще, в которой различие положено как внешнее ей, т. е. как голая *форма*. Понимание всех без исключения вещей как имеющих своей основой одну и ту же материю и разнствующих друг от друга лишь внешне со стороны своей формы очень привычно рефлектирующему сознанию. Материя сама по себе признается при этом совершенно неопределенной, но способной получить какое угодно определение и вместе с тем безусловно перманентной и остающейся равной самой себе во всех переходах и изменениях. В конечных вещах мы, несомненно, и находим это равнодушие материи к определенным формам; так, например, мраморная глыба равнодушна к тому, дадут ли ей форму той или другой статуи или даже колонны. При этом не следует, однако, упускать из виду, что такая материя, как мраморная глыба, лишь относительно (по отношению к скульптору) равнодушна

к форме, но отнюдь не бесформенна вообще. Соответственно этому минералог и рассматривает лишь относительно бесформенную мраморную глыбу как определенную формацию камня и отличает ее от других также определенных формаций, как, например, от песчаника, порфира и т. п. Лишь абстрагирующий рассудок, следовательно, фиксирует материю в ее изолированности и как бесформенную в себе; на самом же деле, напротив, мысль о материи безусловно заключает в себе принцип формы, и поэтому мы нигде в опыте и не встречаем существования бесформенной материи. Понимание материи как изначально данной и в себе бесформенной очень древне, и мы его встречаем уже у греков, встречаем его сначала в мифическом образе хаоса, который представляют себе как бесформенную основу существующего мира; следствием этого представления является рассмотрение бога не как творца вселенной, а только как мирообразователя, как демиурга. Более глубокое воззрение, напротив, признает, что бог сотворил мир из ничего; этим высказывается вообще, с одной стороны, что материя, как таковая, не обладает самостоятельным существованием и, с другой, — что форма не привходит в материю извне, а, как целостность, носит принцип материи внутри самой себя; эта свободная и бесконечная форма, как мы вскоре увидим, есть *понятие*.

§ 129.

Вещь, таким образом, распадается на *материю* и *форму*, каждая из которых есть *целостность* вещиности и самостоятельно, назависимо существует. Но *материя*, которая предполагается положительным, неопределенным существованием, содержит, как существование, столь же рефлексию в другое, сколь и *внутри-себя-бытие*; как единство этих определений, она сама есть целостность формы. Форма же как целостность уже содержит в себе определения рефлексии внутрь себя, или, иначе говоря, как *соотносящаяся с собою форма* она обладает тем, что должно составлять определение материи. Обе они суть *в себе* одно и то же. Это их единство, будучи *положено*, есть вообще *соотношение* между формой и материей, которые, тем не менее, также и различны.

§ 130.

Вещь, как эта целостность, представляет собою противоречие, заключающееся в том, что со стороны своего отрицательного единства она есть форма, в которой материя определена и низведена на степень *свойств* (§ 125) и вместе с тем она *состоит* из *материй*, которые в ре-

флексии вещи внутри себя в одно и то же время столь же самостоятельны, сколь и подверглись отрицанию. Вещь, таким образом, есть существенное существование как некое существование, снимающее себя внутри самого себя, — есть *явление*.

Примечание. *Отрицание*, также *положенное* в вещи, как и самостоятельность материй, мы встречаем в физике как *пористость*. Каждая из многочисленных материй (цветовое вещество, пахучее вещество и другие, среди которых, по мнению некоторых физиков, находится также и звуковое вещество, а затем еще и тепловое вещество, электрическая материя и т. д.) *также подвергается отрицанию*, и в этом отрицании их, в их порах, находятся многие другие самостоятельные материи, которые также пористы и, со своей стороны, дают существовать внутри себя другим материям. Поры не представляют собою ничего *эмпирического*, а суть изобретение рассудка, который представляет себе таким образом момент отрицания самостоятельных материй и прикрывает дальнейшее развитие противоречий той туманной путаницей, в которой все материи *самостоятельны* и, тем не менее, каждая из них *также подвергается отрицанию* в другой. — Если подобным же образом гипостазированы способности, или деятельности, духа, то их живое единство тоже превращается в путанное представление о воздействии их друг на друга.

Как эти поры (речь идет не о порах в органических телах — о порах дерева, кожи и т. д., а о порах в так называемых материях, как, например, в цветовом, тепловом и т. д. веществах или в металлах, кристаллах и т. п.) не находят своего подтверждения в опыте, так и сама материя, затем отдельно от нее существующая форма, вещь, слагающаяся из материй, или вещь, которая сама устойчива и лишь обладает свойствами, — все это продукты рефлектирующего рассудка, который, наблюдая и полагая, что он сообщает то, что он наблюдает, на самом деле создает метафизику, представляющую во всех отношениях противоречие, остающееся, однако, от него скрытым.

В.

Явление.

§ 131.

Сущность должна *являться*. Ее видимость, отражение (Scheinen) в ней есть ее снятие в непосредственность, которая, как рефлексия внутри себя, есть *устойчивое существование* [Bestehen] (материя), как

форма же есть рефлексия в другое, *снимающее себя* устойчивое существование. Ограждение, видимость в другом, есть то определение, благодаря которому сущность и есть не бытие, а сущность, развитая же видимость, отражение, есть явление. Сущность поэтому не находится за явлением или *по ту сторону* явления, а именно потому, что сущность есть то, что существует, существование есть явление.

Прибавление. Существование, положенное в его противоречии, есть явление. Последнего не следует смешивать с голой видимостью. Видимость есть ближайшая истина бытия или непосредственности. Непосредственное не есть то, чем мы его предполагаем, не есть нечто самостоятельное, зависящее только от себя, а есть лишь видимость, отражение, и, как таковое, оно сосредоточено в простоте сущей внутри себя сущности. Последняя есть ближайшим образом целостность отражения внутри себя, но она не остается в этом своем внутреннем, а выступает во вне, осуществляется как основание, и это осуществление, как имеющее свое основание не внутри самого себя, а в некоем другом, именно и есть только явление. Когда мы говорим о явлении, мы связываем с ним представление о неопределенном многообразии существующих вещей, бытие которых есть всецело лишь опосредствование и которые, следовательно, не имеют своего основания в самих себе, а имеют силу лишь как моменты. Но отсюда следует вместе с тем, что сущность не остается позади, или по ту сторону явления, а скорее как бы по своей бесконечной благодати отпускает свое отражение в непосредственность и дарит ему радость существования. Положенное этим явление не самостоятельно и не имеет своего бытия внутри самого себя, а в чем-то другом. Бог, который, как сущность, есть благодать, потому что он дает существование моментам своего отражения, своей видимости внутри себя, создает мир; но он вместе с тем есть власть над этими моментами и, как справедливость, показывает, что содержание этого существующего мира, поскольку последний хочет существовать сам по себе, есть только явление.

Явление есть вообще очень важная ступень логической идеи, и можно сказать, что философия отличается от обыденного сознания тем, что она рассматривает как простое явление то, чему последним приписывается самостоятельное бытие. Но при этом следует достаточным образом понимать значение явления. Когда именно говорят о чем-либо, что оно есть *только* явление, это высказывание можно неправильно понимать в том смысле, будто в сравнении

с этой лишь являющейся стороной *сущее*, или *непосредственное*, представляет собою нечто высшее. На самом же деле здесь имеет место как раз обратное: явление есть нечто высшее, чем простое бытие. Явление есть вообще истина бытия и более богатое определение, чем последнее, поскольку первое содержит в себе объединенными моменты рефлексии внутри себя и рефлексии в другое, а бытие или непосредственность, напротив, еще односторонне лишено отношений и (кажущимся образом) зависит лишь от себя. Но все же это *«лишь»* несомненно указывает на недостаток явления, и этот недостаток состоит в том, что явление пока еще надломлено внутри себя, не имеет своей опоры внутри самого себя.

Ближайшая категория, *действительность*, выше только явления; о ней, как о третьей ступени сущности, мы будем говорить далее.

В истории новой философии именно *Канту* принадлежит та заслуга, что он первый снова выдвинул вышеуказанное различие между обыденным и философским сознанием. Кант, однако, остановился еще на полпути, поскольку он понимал явление лишь в субъективном смысле и вне его фиксировал абстрактную сущность как недоступную нашему познанию *вещь в себе*. На самом же деле быть лишь явлением, — это собственная природа самого непосредственного предметного мира, и, познавая его как явление, мы, следовательно, познаем вместе с тем сущность, которая не остается скрытой за явлением или по ту сторону его, а именно тем-то и проявляет себя сущностью, что она его низводит на степень явления. — Нельзя, впрочем, ставить в вину наивному, непредубежденному сознанию то, что оно в своем стремлении к целостности не успокаивается на утверждении субъективного идеализма, что мы имеем дело исключительно лишь с явлениями. Однако с этим наивным сознанием легко приключается та беда, что, берясь за спасение объективности познания, оно возвращается к абстрактной непосредственности и без дальнейших околичностей принимает ее за истинное и действительное. *Фихте* в своем небольшом произведении под заглавием: «Ясное как солнечный день изложение широкой публике подлинной сущности новейшей философии; опыт принудить читателя к пониманию», рассмотрел в популярной форме антагонизм между субъективным идеализмом и непосредственным сознанием; в форме диалога между автором и читателем он старается показать правомерность субъективно идеалистической точки зрения. В этом диалоге читатель жалуется на то, что ему, читателю, никак не удастся стать на точку зрения автора, и высказывает то безотрадное

настроение, которое внушает ему мысль о том, что окружающие его вещи представляют собою не действительные вещи, а только явления. Мы, несомненно, не можем пенять на читателя за эту скорбь, поскольку от него требуют, чтобы он считал себя заключенным в безысходном кругу одних лишь субъективных представлений. Впрочем, если не принимать во внимание чисто субъективного понимания явления, то мы должны будем сказать, что у нас есть все основания быть довольными тем, что в лице окружающих нас вещей мы имеем дело только с явлениями, а не с прочными и самостоятельными существованиями, так как в последнем случае мы, как телесно, так и духовно, умерли бы с голоду.

а. Мир явлений.

§ 132.

Являющееся существует таким образом, что его *устойчивое существование* непосредственно снимается и последнее есть лишь один из моментов самой формы. Форма содержит внутри себя устойчивое существование, или материю, как одно из своих определений. Являющееся, таким образом, имеет свое основание в материи как в своей сущности, своей рефлексии внутри себя, противоположной своей непосредственности, но тем самым являющееся имеет свое основание только в другой определенности формы. Это его основание есть также являющееся, и явление, таким образом, движется вперед в бесконечном опосредствовании устойчивого существования формой, и, следовательно, также и неустойчивым существованием. Это бесконечное опосредствование есть вместе с тем некоторое единство соотношения с собою, и существование разворачивается в *целостность* и *мир явлений*, в мир рефлексированной конечности.

б. Содержание и форма.

§ 133.

Внеположность мира явлений есть целостность и вся содержится в своем *соотношении с собою*. Соотношение явления с собою, таким образом, вполне определено, имеет *форму* внутри самого себя, и, так как оно обладает ею в этой тождественности, то оно обладает ею как существенным устойчивым существованием. Таким образом форма есть *содержание*, а в своей развитой определенности она есть *закон* явле-

ний. В *форму же*, как *нерефлексированную внутрь себя*, входит отрицательный момент явления, несамостоятельное и изменчивое, — она есть равнодушная, *внешняя форма*.

Примечание. При рассмотрении противоположности между *формой* и содержанием существенно важно не упускать из виду, что содержание не бесформенно, а *форма* одновременно и содержится в *самом содержании* и представляет собою нечто *внешнее* ему. Мы здесь имеем удвоение формы: во-первых, она, как рефлексированная *внутрь себя*, есть содержание; во-вторых, она, как *нерефлексированная* *внутрь себя*, есть внешнее, безразличное для содержания существование. В *себе* здесь дано абсолютное отношение между *формой* и содержанием, а именно, переход их друг в друга, так что *содержание* есть не что иное, как *переход формы* в содержание, и *форма* есть не что иное, как *переход содержания* в форму. Этот переход представляет собою одно из важнейших определений. Но он *полагается* впервые в *абсолютном отношении*.

Прибавление. Форма и содержание представляют собою пару определений, которыми рефлексующий рассудок часто пользуется, и пользуется именно преимущественно так, что содержание рассматривается им как существенное и самостоятельное, а форма, напротив, как несущественное и несамостоятельное. Против такого представления следует, однако, заметить, что на самом деле оба одинаково существенны и что нет бесформенного содержания, точно так же как нет бесформенного вещества; отличаются же они (содержание и вещество, или материя) друг от друга тем, что вещество, хотя оно в себе не лишено формы, однако в своем наличном бытии показывает себя равнодушным к ней; напротив, содержание, как таковое, есть то, что оно есть, лишь благодаря тому, что оно содержит в себе развитую форму. Мы находим также, однако, далее, что форма бывает равнодушной к содержанию, как и к внешнему его существованию, и это бывает именно потому, что явление вообще еще не вполне чуждо внешности. Возьмем, например, книгу: для ее содержания, конечно, безразлично, написана ли она или напечатана, переплетена ли она в папку или в сафьян. Но это отнюдь не значит, что, отвлекаясь от такой внешней и безразличной формы, само содержание книги бесформенно. Существует, разумеется, достаточно много книг, которые справедливо можно назвать бесформенными также и со стороны их содержания. Под этим выражением в применении к содержанию книги следует, однако, понимать не отсутствие всякой

формы, а лишь отсутствие *надлежащей* формы. Но эта форма так мало безразлична для содержания, что она, скорее, составляет собою само это содержание. Произведение искусства, которому недостает надлежащей формы, не есть именно поэтому подлинное, т. е. истинное произведение искусства, и для художника, как такового, служит плохим оправданием, если говорят, что по своему содержанию его произведения хороши (или даже превосходны), но им недостает надлежащей формы. Только те произведения искусства, в которых содержание и форма тождественны, представляют собою истинные произведения искусства. Можно сказать об Илиаде, что ее содержанием является Троянская война или, еще определеннее, гнев Ахилла; это дает нам все, и одновременно еще очень мало, ибо то, что делает Илиаду Илиадой, есть та поэтическая форма, в которой выражено содержание. Точно так же и содержанием «Ромео и Джульетты» является гибель двух любящих вследствие раздора между их семьями; но это — еще не бессмертная трагедия Шекспира. — Что же касается, далее, отношения между содержанием и формой в научной области, то мы для пояснения этого соотношения должны напомнить о различии между философией и остальными науками. Конечный характер последних состоит вообще в том, что в них мышление, как представляющее собою только формальную деятельность, берет свое содержание извне, как данное, и что содержание в них не создается как определенное изнутри лежащей в его основании мыслью; что, следовательно, содержание и форма не вполне проникают друг друга, между тем как в философии это раздвоение отпадает, и ее поэтому можно назвать бесконечным познанием. Однако и философское мышление очень часто также рассматривается как одна лишь формальная деятельность; это верно в особенности относительно логики, которая по всеобщему признанию имеет дело лишь с мыслями как таковыми, и считается не подлежащим спору, что она не имеет содержания. Если под содержанием понимать лишь то, что можно оцупать руками, вообще чувственно воспринимаемое, то мы охотно согласимся, что как философия вообще, так и, в особенности, логика, не имеют *никакого* содержания, т. е. не имеют такого чувственно воспринимаемого содержания. Но уже обычное сознание и всеобщее словоупотребление отнюдь не понимают под содержанием исключительно то, что может быть чувственно воспринимаемо, или вообще только наличное бытие. Когда говорят о бессодержательной книге, то под этим, как известно, понимают не только книгу с пустыми страницами, а и такую книгу, содержание которой таково, что оно

почти равняется отсутствию всякого содержания. При более строгом рассмотрении окажется в последнем счете, что то, что образованное сознание называет содержанием, означает только то, в чем налично богатство мысли. Но этим вместе с тем признается, что не следует рассматривать мыслей как безразличных к содержанию и самих по себе пустых форм и что как в искусстве, так и во всех других областях, истинность и дельность содержания существенным образом зависят от того, что оно оказывается тождественным с формой.

§ 134.

Но *непосредственное* существование есть определенность как самого устойчивого существования, так и формы. Это непосредственное существование поэтому внешне определенности содержания, но в такой же мере верно также и то, что характер, которым содержание обладает благодаря моменту своего устойчивого существования, существенен для содержания. Явление, положенное таким образом, представляет собою *отношение*, в котором одно и то же содержание есть развитая форма, внешность и *противоположность* самостоятельных существований и их *тождественное* соотношение, и только в этом тождественном соотношении различные и суть то, что они суть.

с. Отношение.

§ 135.

1) *Непосредственное* отношение есть отношение целого и *частей*; содержание есть целое и *состоит* из частей (формы), из своей противоположности. Части отличны друг от друга и самостоятельны. Но они представляют собою части только в их тождественном соотношении друг с другом или, другими словами, постольку, поскольку они, взятые вместе, составляют целое. Но это «*вместе*» есть противоположность и отрицание части.

Прибавление. Существенное отношение есть определенный, совершенно всеобщий способ явления вещей. Все, что существует, находится в отношении, и это отношение есть истина всякого существования. Благодаря отношению существующее не абстрактно, не стоит само по себе, а есть лишь в другом, но в этом другом оно есть соотношение с собою и отношение есть единство соотношения с собою и соотношения с другим.

Отношение целого и частей *не истинно* постольку, поскольку его понятие и реальность не соответствуют друг другу. Целое по своему понятию есть то, что содержит в себе части. Но, если целое будет положено как то, что оно есть по своему понятию, если оно будет разделено, то оно перестанет быть целым. Существуют, правда, вещи, которые соответствуют этому отношению, но они поэтому и представляют собою только низкие и неистинные существования. При этом следует вообще напомнить о том, что когда в философском обсуждении говорится о неистинном, то это не должно понимать так, что не существует подобного рода неистинного. Дурное государство или больное тело могут все же существовать; но эти предметы неистинны, ибо их понятие и их реальность не соответствуют друг другу.

Отношение целого и частей, как представляющее собою непосредственное отношение, есть нечто очень понятное рефлектирующему рассудку, и он поэтому часто удовлетворяется им даже там, где на самом деле имеют место более глубокие отношения. Так, например, члены и органы живого тела должны рассматриваться не только как его части, так как они представляют собою то, что они представляют собою, лишь в их единстве и отнюдь не относятся безразлично к последнему. Простыми частями становятся эти члены и органы лишь под рукой анатома, но он тогда имеет дело уже не с живыми телами, а с трупами. Этим мы не желаем сказать, что такое разложение не должно вообще иметь места, а желаем только сказать, что внешнего и механического отношения целого и частей недостаточно для того, чтобы познать органическую жизнь в ее истине. И если так обстоит дело с органической жизнью, то в гораздо большей мере это верно касательно применения этого отношения к духу и образованиям духовного мира. Хотя в психологии не говорят явно о частях души или духа, но все-таки в основании чисто рассудочного рассмотрения этой дисциплины также лежит это конечное отношение постольку, поскольку различные формы духовной деятельности, так называемые особенные силы и способности, перечисляются и описываются друг за другом только в их изолированности.

§ 136.

2) Тождественное этого отношения, имеющееся в нем соотношение с собою, непосредственно представляет собою, следовательно, *отрицательное* соотношение с собою. И оно есть такое соотношение именно как опосредствование, в котором тождественное *равнодушно* к разли-

чению, и в то же время оно (тождественное) есть *отрицательное* соотношение с собою, которое отталкивает самого себя как рефлексию-внутри-себя к различию, полагает себя существующим как рефлексия в другое, и, наоборот, возвращает эту рефлексию в другое к соотношению с собою и к равнодушию; это — отношение *силы* и ее *обнаружения*.

Примечание. Отношение *целого и частей* есть непосредственное и потому поверхностное отношение и переход тождества с собою в разность.

Здесь переходят от целого к частям и от частей к целому, забывая, что каждый из этих двух членов противоположен другому, и принимая то целое, то части за самостоятельные существования. Или, иными словами, так как части в этом отношении существуют в целом, а целое состоит из частей, то в разное время то один, то другой член есть *устойчивое*, а его другое — *несущественное*. *Механическое* отношение в его поверхностной форме состоит вообще в том, что части выступают как самостоятельные по отношению друг к другу и к целому.

Прогресс в бесконечное, связанный с *делимостью материи*, может воспользоваться также этим отношением, и он состоит тогда в бессмысленном попеременном чередовании обоих этих определений. Вещь берется как нечто *целое*, а затем переходят к *определению частей*; это определение после этого забывается, и то, что было частью, рассматривается как целое, затем снова выступает определение части и т. д. до бесконечности. Но эта бесконечность, взятая как отрицательное, представляет собою *отрицательное* соотношение отношения к себе, *силу*, тождественное с собою целое, как внутри-себя-бытие, — и, как снимающее это внутри-себя-бытие и проявляющее себя, она, вместе с тем, представляет собою, наоборот, обнаружение, исчезающее и возвращающееся в силу.

Несмотря на эту бесконечность, сила также и конечна, ибо содержание, то, что представляет собою *одно и то же* в силе и ее обнаружении, есть это тождество лишь *в себе*, обе стороны отношения, взятые каждая сама по себе, сами еще не суть конкретное тождество, еще не суть целостность. Они вследствие этого разнятся друг от друга, и отношение их есть нечто *конечное*. Сила нуждается поэтому в возбуждении извне, действует слепо, и, благодаря этой неудовлетворительности формы, содержание также ограничено и случайно. Оно еще не

истинно тождественно с формой, еще не представляет собою понятия и цели, которая была бы в себе и для себя определенной целью. Это различие в высшей степени существенно, но его нелегко понять; оно точно определится лишь в самом понятии цели. Если его не принимают во внимание, то это приводит к путанному пониманию бога как силы; этой путанностью страдает, в особенности, *гердеровское* понимание бога.

Часто говорят, что *природа самой силы неизвестна* и мы познаем лишь ее обнаружение. Но, с одной стороны, *определение содержания силы* целиком совпадает с содержанием *обнаружения*, и объяснение какого-нибудь явления некоей силой есть поэтому пустая тавтология. То, что согласно этому утверждению остается неизвестным, есть, следовательно, на самом деле не что иное, как та пустая форма рефлексии внутрь себя, которою одною лишь сила отличается от обнаружения, — форма, которая сама также есть нечто довольно хорошо известное. Эта форма ничего не прибавляет к содержанию и к закону, которые познаются единственно только из явления. Нас, кроме того, всегда уверяют, что, говоря о законе обнаружения силы, мы ничего не утверждаем относительно природы силы. Непонятно в таком случае, зачем форма силы введена в науку. — С другой стороны, природа силы во всяком случае есть нечто неизвестное, ибо еще недостает как необходимости связи ее содержания внутри самого себя, так и необходимости связи этого содержания, поскольку оно ограничено и поэтому имеет свою определенность через посредство некоего другого вне его.

Прибавление 1-е. Отношение силы и ее обнаружения должно рассматриваться как бесконечное по сравнению с непосредственным отношением целого и частей, так как в нем положено тождество обеих сторон, которое в последнем отношении имелось пока что только в себе. Целое, хотя оно и состоит из частей, перестает, однако, быть целым, когда его делят; сила же, напротив, показывает себя силой лишь благодаря тому, что она обнаруживает себя и в своем обнаружении возвращается к самой себе, ибо обнаружение есть само, в свою очередь, сила. Но, далее, следует сказать, что это отношение также и конечно, и его конечность состоит вообще в этой опосредствованности, подобно тому как, наоборот, отношение целого и частей оказалось конечным из-за его непосредственности. Конечность опосредствованного отношения силы и ее обнаружения проявляется прежде всего в том, что каждая сила обусловлена и для своего существования нуждается, помимо себя, в чем-то другом. Так, например, магнетическая сила имеет, как известно, своим носителем преимущественно железо, дру-

гие свойства которого (цвет, удельный вес, соотношение с кислотами и т. д.) независимы от этого отношения к магнетизму. Точно так же обстоит дело со всеми прочими силами, которые всегда оказываются обусловленными и опосредствованными еще иными силами. Конечность силы, далее, обнаруживается в том, что она нуждается в возбуждении для того, чтобы обнаружиться. То, чем сила возбуждается, само, в свою очередь, есть обнаружение некоторой силы, которая, для того, чтобы обнаружиться, также должна быть возбуждена. Мы, таким образом, получаем либо снова бесконечный прогресс, либо взаимность возбуждения и возбужденности, причем, однако, здесь все еще недостает абсолютного начала движения. Сила еще не есть, подобно цели, то, что определяет себя внутри самого себя; содержание ее есть определенно данное содержание, и, обнаруживаясь, она, как обыкновенно выражаются, в своем действии слепа; под этим следует именно понимать различие между абстрактным обнаружением силы и целесообразной деятельностью.

Прибавление 2-е. Хотя так часто повторяемое утверждение, будто мы можем познать лишь обнаружение силы, а не самое ее, должно быть отвергнуто как необоснованное, потому что сила, ведь, только и состоит в том, что она обнаруживается, и в понимаемой, как закон, целостности обнаружения мы, следовательно, познаем вместе с тем и самое силу, — не следует, однако, упускать при этом из виду, что в этом утверждении о непознаваемости внутренней сущности сил заключается правильное предчувствие конечности этого отношения. Отдельные обнаружения той или другой силы выступают пред нами сначала, в их неопределенном многообразии и порозненности, как случайные; мы затем сводим это многообразие к его внутреннему единству, которое мы обозначаем как силу, и, познав господствующий в нем закон, начинаем сознать видимо случайное как нечто необходимое; но различные силы суть сами, в свою очередь, некое многообразное и в своей простой совместности представляются нам случайными. В эмпирической физике говорят поэтому о силах тяжести, магнетизма, электричества и т. д.; и точно так же в эмпирической психологии говорят о силе памяти, о силе воображения, о силе воли и о всяких других душевных силах. При этом снова появляется потребность сознать также и эти различные силы как некое единое целое, и эта потребность не получила бы удовлетворения, если бы мы свели эти различные силы, скажем, к общей им единой первосиле. В лице такой изначальной силы мы на самом деле имели бы лишь пустую абстракцию, такую же бессодержательную,

как и абстрактная вещь в себе. К этому прибавляется еще и то, что отношение силы и ее обнаружения есть по существу своему опосредствованное отношение, и понимание силы, как изначальной или зависящей только от себя; противоречит, следовательно, ее понятию.

При таком характере природы силы мы, правда, не протестуем, когда говорят, что существующий мир есть обнаружение божественных сил, но не решимся рассматривать самого бога единственно лишь как силу, потому что сила представляет собою подчиненное и конечное определение. Когда в эпоху так называемого возрождения наук начали сводить отдельные явления природы к лежащим в их основании силам, церковь объявила поэтому это предприятие безбожным, ибо, если сила тяготения приводит в движение небесные тела, если рост растений вызывается растительной силой и т. д., то для божественного мироправительства ничего не остается, и бог поэтому низводится на степень праздного зрителя этой игры сил. Естествоиспытатели, правда, и в особенности Ньютон, пользуясь рефлексивной формой силы для объяснения явлений природы, определенно заявляли, что этим не наносится ни малейшего ущерба славе бога как творца и правителя вселенной; однако это объяснение силами последовательно приводит к тому, что резонирующий рассудок идет дальше, что он фиксирует отдельные силы каждую самое по себе и принимает их в этой конечности как нечто последнее. Пред лицом этого сделанного конечным мира самостоятельных сил и веществ для определения бога остается лишь абстрактная бесконечность непознаваемого, высшего, потустороннего существа. Такова точка зрения материализма и современного просвещения, которые, отказываясь от знания того, *что* такое бытие бога, ограничиваются лишь знанием *факта* его бытия. Хотя церковь и религиозное сознание правы в этой полемике, поскольку конечных рассудочных форм во всяком случае недостаточно ни для познания природы, ни для познания образований духовного мира в их истине, но все же, с другой стороны, нельзя упускать из виду формальную правоту прежде всего эмпирических наук; эта правота состоит вообще в их совершенно справедливом требовании, чтобы наличный мир в определенности его содержания был предметом мыслящего познания, чтобы мы не останавливались лишь на абстрактной вере в то, что мир сотворен и управляется богом. Если наше опирающееся на авторитет церкви религиозное сознание нас поучает, что именно бог сотворил вселенную своей всемогущей волей, что именно он ведет светила по их путям и дает всем тварям жизнь и благоденствие, то все же остается еще

ответить на вопрос: почему? И ответ на этот вопрос и составляет вообще общую задачу науки, задачу как эмпирических, так и философских наук. Когда религиозное сознание отказывается признать эту задачу и ее законность, ссылаясь на неисповедимость путей божиих, оно этим само становится на вышеупомянутую точку зрения исключительно рассудочного просвещения, и такую ссылку следует рассматривать как противоречащую ясно высказанной заповеди христианской религии — познать бога в духе и в истине, как произвольное заверение, порожденное отнюдь не христианским, а ханжески-фанатическим смирением.

§ 137.

Сила, как целое, которое в самом себе есть отрицательное соотношение с собою, есть отталкивание себя от себя и *обнаружение* себя. Но так как эта рефлексия в другое, различие частей, есть столь же рефлексия внутри себя, то обнаружение есть опосредствование, через которое сила, возвращающаяся внутрь себя, существует как сила. Само ее обнаружение есть снятие различия обеих сторон, которое налично в этом отношении, и полагание тождества, которое *в себе* составляет их содержание. Истина силы есть поэтому отношение, две стороны которого различаются между собою лишь как *внешнее* и *внутреннее*.

§ 138.

3) *Внутреннее* есть основание, рассматриваемое как представляющее собою лишь форму одной *стороны* явления и отношения, как пустая форма рефлексии внутри себя, которой противостоит существование также как форма другой стороны отношения с пустым определением рефлексии в другое, — как *внешнее*. Их тождество есть наполненное тождество, *содержание*, положенное в процессе движения силы *единство* рефлексии внутри себя и рефлексии в другое. Оба суть та же самая *единая* целостность, и это единство делает их содержанием.

§ 139.

Внешнее есть поэтому, *во-первых*, то же самое содержание, что и внутреннее. То, что внутренне, налично также внешне, и наоборот. Явление не показывает ничего такого, чего не было бы в сущности, и в сущности нет ничего, что не проявлялось бы.

§ 140.

Но, *во-вторых*, внутреннее и внешнее, как определения формы, также и *противоположны* друг другу, притом *совершенно* противоположны, так как одно есть абстракция тождества с собою, а другое есть абстракция голого многообразия или реальности. Но ввиду того, что они, как моменты единой формы, существенно тождественны, — положенное сперва *лишь* в одной абстракции есть *непосредственно* также *лишь* в другой. Поэтому то, что есть *лишь* некое *внутреннее*, есть также *лишь* некое *внешнее*; и то, что есть *лишь* некое *внешнее*, есть также пока *лишь* некое *внутреннее*.

Примечание. Обычная ошибка рефлексии состоит в том, что она рассматривает *сущность* как нечто только *внутреннее*. Если сущность берут только с этой стороны, то этот способ рассмотрения ее также совершенно *внешен*, и так понимаемая сущность есть пустая внешняя абстракция.

Природы внутреннюю суть —

Говорит один поэт —

Познать бессилен ум людской;
Он счастлив, если видит путь
К знакомству с *внешней* скорлупой ¹⁾.

Поэт скорее должен был бы сказать, что тогда именно, когда сущность природы определяется для него как *внутреннее*, он знает лишь *внешнюю* скорлупу. — Так как в *бытии* вообще или даже в *лишь* чувственном восприятии *понятие* есть пока лишь внутреннее, оно есть нечто внешнее бытию или чувственному восприятию, есть некое субъективное, лишенное истины бытие и мышление. — Поскольку понятие, цель, закон суть пока лишь *внутренние* задатки, чистые возможности, они как в природе, так и в духе, суть вначале лишь *внеш-*

*) Ср. гневное восклицание Гёте в «Zur Naturwissenschaft», т. I, тетрадь 3-я:

Всю жизнь об этом мне твердят без толку,
Я ж негодую — хоть и втихомолку;
На скорлупу и на ядро бесцельно
Делить природу: все в ней нераздельно, и т. д.

няя неорганическая природа, наука кого-то третьего, чуждая власть и т. д. Каков человек внешне, т. е. в своих действиях (а не в своей внешней наружности, как это само собою разумеется), таков он внутренне, и если он *лишь* внутренний, т. е. если он остается только в области намерений, умонастроений, если он «добродетелен», «морален», и т. д., а его внешнее не тождественно с его внутренним, то одно так же бессодержательно и пусто, как и другое.

Прибавление. Как единство обоих предшествующих отношений, отношение внешнего и внутреннего есть вместе с тем снятие голой относительности и явления вообще. Но так как рассудок все же фиксирует внешнее и внутреннее в их раздельности, то обе эти пустые формы одинаково ничтожны. — Как при рассмотрении природы, так и при рассмотрении духовного мира, очень важно надлежащим образом понять характер отношения внутреннего и внешнего и остерегаться ошибки, будто лишь первое есть существенное, что только оно, собственно говоря, имеет значение, а последнее, напротив, есть несущественное и безразличное. Эту ошибку мы встречаем прежде всего там, где, как это часто случается, различие между природой и духом сводят к абстрактному различию между внешним и внутренним. Что касается понимания природы, то последняя во всяком случае есть внешнее не только для духа, но и *в себе* внешнее вообще. Это «вообще» не следует, однако, толковать в смысле абстрактной внешности, ибо таковой вовсе нет, а следует понимать скорее так, что идея, составляющая общее содержание природы и духа, налична в природе лишь внешним образом, но что именно поэтому она вместе с тем налична в последней только внутренним образом. Как бы ни восставал против этого понимания природы абстрактный рассудок со своими или — или, оно все-таки имеет место также и в нашем обычном сознании и наиболее определенно в нашем религиозном сознании. Согласно последнему, природа не меньше духовного мира есть откровение бога, и они отличаются друг от друга только тем, что природа не доходит до того, чтобы сознать свою божественную сущность, тогда как это сознание составляет подлинную задачу духа, здесь прежде всего конечного духа. Те, которые рассматривают сущность природы как нечто лишь внутреннее и поэтому нам недоступное, становятся этим на точку зрения тех древних, которые считали бога завистливым; против этой точки зрения, однако, высказались уже Платон и Аристотель. Что такое бог, — это он сообщает, это он открывает.

и ближайшим образом он открывает это именно посредством природы и в природе. — Но, далее, недостаток или несовершенство предмета состоит вообще в том, что он есть лишь нечто внешнее и, следовательно, вместе с тем лишь нечто внутреннее, или — что то же самое — он есть лишь нечто внутреннее и, следовательно, вместе с тем лишь нечто внешнее. Так, например, дитя, как человек вообще, хотя и есть, правда, разумное существо, но разум дитяти, как такового, есть сначала нечто внутреннее, т. е. имеется в нем как задаток, предназначение и т. д. Это же самое лишь внутреннее имеет для дитяти форму чего-то лишь внешнего, предстоит ему как воля его родителей, знание его учителя и вообще как окружающий его разумный мир. Воспитание и образование ребенка состоит в том, что он, существовавший сначала *в себе* и, следовательно, для других (для взрослых), становится также и *для себя*. Разум, наличный в ребенке сначала лишь как внутренняя возможность, осуществляется посредством воспитания, и, наоборот, религия, нравственность и наука, которые сначала рассматривались ребенком как внешний авторитет, начинают сознаваться им как свое собственное и внутреннее. Так же, как с ребенком, обстоит дело и с взрослым человеком, поскольку последний, противно своему предназначению, остается в плену у своего естественного знания и воления; так, например, хотя для преступника наказание, которому он подвергается, имеет форму внешнего насилия, оно на самом деле есть лишь проявление его собственной преступной воли.

Из предшествующих разъяснений мы можем усмотреть, как должны мы относиться к человеку, который в противовес малоуспешности своих дел и даже достойным порицания деяниям ссылается на внутреннюю сторону своего характера, которую следует-де отличать от внешних его проявлений, на свои якобы превосходные намерения и убеждения. В стдельных случаях может действительно оказаться, что благодаря неблагоприятным внешним обстоятельствам благие намерения и целесообразные планы терпят неудачу при попытке их осуществления. Но, вообще говоря, и здесь существенно имеет силу единство внутреннего и внешнего. Мы поэтому должны сказать: что человек *делает*, таков он и *есть*, и лживому тщеславию, которое тешится сознанием превосходства своего внутреннего характера, мы должны противопоставить евангельское изречение: «по плодам их узнаете их». Это изречение справедливо прежде всего по отношению к религии и нравственности, но затем оно приложимо также и по отношению к на-

учным и художественным достижениям. Что касается последних, то, например, проницательный учитель, заметив в ребенке крупные задатки, может высказать мнение, что в нем таится Рафаэль или Моцарт, и результат покажет, насколько такое мнение было обосновано. Но если бы бездарный живописец или плохой поэт утешались тем, что внутри их душа преисполнена высокими идеалами, то это — плохое утешение, и когда они выставляют требование, чтобы их судили не по тому, что они дали, а по их намерениям, то такая претензия справедливо отклоняется как пустая и необоснованная. Часто бывает также и наоборот, а именно, что при суждении о других людях, давших нечто хорошее и значительное, пользуются ложным различием между внутренним и внешним для того, чтобы утверждать, что это — лишь их внешнее, внутренне же они стремятся к чему-то совершенно другому, к удовлетворению своего тщеславия или других таких же достойных порицания страстей. Это — воззрение зависти, которая, будучи сама неспособной свершить нечто великое, стремится низвести великое до своего уровня и таким образом умалить его. В противовес этой точке зрения, следует напомнить о прекрасном афоризме Гёте, что против великих достоинств других людей нет другого средства спасения, кроме любви. Если же, далее, видя похвальные дела других, говорят о лицемерии, чтобы свести их значение к нулю, то мы должны против этого заметить, что хотя человек может в том или другом отдельном случае притворяться и многое скрывать, он, однако, не может скрыть своей внутренней природы вообще, которая непременно проявляется в *decursus vitae*, так что также и в этом отношении можно сказать, что человек есть не что иное, как ряд его поступков. В особенности грешила в новейшее время перед великими историческими личностями и искажала их истинный облик так называемая прагматическая историография своим противным истине отделением внешнего от внутреннего. Вместо того, чтобы удовлетвориться простым рассказом о великих делах, совершенных героями всемирной истории, и признать их внутренний характер соответствующим содержанию их дел, историки-прагматисты считали себя в праве и обязанными выискивать мнимые скрытые мотивы, лежащие за сообщаемыми ими явными фактами. Они полагали, что историческое исследование обнаруживает тем большую глубину, чем больше ему удастся лишить доселе почитавшегося и прославлявшегося героя его ореола и низвести его в отношении его происхождения и его настоящего значения до уровня посредственности. Они поэтому часто рекомендовали изучение психоло-

тии, как вспомогательной дисциплины такого историко-прагматического исследования, потому что мы из последней-де узнаем, каковы те подлинные побуждения, которыми вообще руководится человек в своих действиях. Но эта психология есть не что иное, как то мелочное знание людей, которое, вместо того, чтобы рассматривать всеобщие и существенные черты человеческой природы, делает предметом своего рассмотрения преимущественно лишь частные и случайные черты изолированных влечений, страстей и т. д. Впрочем, по отношению к мотивам, лежащим в основании великих исторических дел, историку, применяющему этот психолого-прагматический способ рассмотрения, все же остается выбор между субстанциальными интересами отечества, справедливости, религиозной истины и т. д. и субъективными и формальными интересами тщеславия, властолюбия, корысти и т. д. Но историки-прагматисты выбирают последние, видят в них настоящие побудительные причины потому, что в противном случае не получила бы подтверждения предпосылка о противоположности между внутренним (умонастроением действующего) и внешним (содержанием действия). Но так как согласно истине внутреннее и внешнее имеют одно и то же содержание, то мы вопреки этому школьному мудрствованию должны определенно утверждать, что если бы исторические герои преследовали лишь субъективные и формальные интересы, они не свершили бы совершенных ими дел. Имея в виду единство внутреннего и внешнего, мы должны признать, что великие люди хотели того, что они сделали, и сделали то, чего хотели.

§ 141.

Пустые абстракции, посредством которых одно и то же содержание насильно удерживается в отношении, уничтожаются в непосредственном переходе одной в другую, снимают себя каждая в другой. Само содержание есть не что иное, как их тождество (§ 138); они суть отражение, видимость сущности, положенной как видимость. Через обнаружение силы внутреннее *полагается* в существовании; это *полагание* есть *опосредствование* пустыми абстракциями; оно исчезает внутри самого себя и становится *непосредственностью*, в которой *внутреннее* и *внешнее* тождественны *в себе и для себя* и их различие определено как лишь положенность. Это тождество есть *действительность*.

С.

Действительность.

§ 142.

Действительность есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего. Обнаружение действительного есть само действительное, так что оно в этом обнаружении также остается существенным и лишь постольку существенно, поскольку оно имеется в непосредственном внешнем существовании.

Примечание. Раньше мы имели, как формы непосредственного, *бытие* и *существование*; *бытие* есть вообще нерефлектированная непосредственность и *переход* в другое. *Существование* есть непосредственное единство бытия и рефлексии; оно поэтому — *явление*, которое возникает из основания и погружается в основание. Действительное есть *положенность* этого единства, ставшее тождественным с собою отношение; оно поэтому не подвержено *переходу*, и его *внешность* есть его энергия; оно в последней рефлектировано внутрь себя; его наличное бытие есть лишь *проявление самого себя*, а не другого.

Прибавление. Действительность и мысль, или, точнее, идея, обыкновенно тривиально противопоставляются друг другу. Нам поэтому часто приходится слышать, что, хотя против правильности и истинности известной мысли нечего возражать, мы, однако, ничего подобного не встречаем в действительности или ничего подобного не может быть осуществлено в действительности. Однако те, которые так говорят, доказывают этим, что они не поняли надлежащим образом ни природы мысли, ни природы действительности. Говорящим так, с одной стороны, мысль представляется синонимом субъективного представления, субъективного плана или намерения и т. п., с другой же стороны, действительность представляется синонимом чувственного, внешнего существования. В повседневной жизни, где категории и их обозначения не так строго различаются, такое словоупотребление, пожалуй, допустимо, и там может на самом деле случиться, что, например, план или так называемая идея некоторого плана сама по себе вполне хороша и целесообразна, но в так называемой действительности не встречается и при данных условиях не осуществима. Если, однако, абстрактный

рассудок завладевает этими определениями и преувеличивает различие между ними до такой степени, что оно превращается в установленную и точную противоположность, так что, если верить ему, мы в действительном мире обязаны выбросить из головы идеи, то должно во имя науки и здравого разума решительно отвергнуть подобного рода взгляды. Ибо, с одной стороны, идеи вовсе не обитают только в нашей голове и идея не есть вообще нечто столь бессильное, чтобы осуществление или неосуществление ее зависело от нашего произвола. а она скорее есть вместе с тем безусловно действенное и также действительное; с другой же стороны, действительность не так дурна и неразумна, как это воображают никогда не мыслившие или не ладящие теперь с мыслью, опустившиеся практики. Действительность, в отличие от одного лишь явления, и, прежде всего, действительность как единство внутреннего и внешнего, так мало противостоит разуму, что она, наоборот, всецело разумна, и то, что неразумно, именно поэтому не должно рассматриваться как действительное. С этим, впрочем, согласуется чувство языка образованных людей, которые, например, не решатся признать действительным поэтом или действительным государственным человеком такого поэта или такого государственного человека, которые не умеют создать ничего разумного и дельного.

В этом разобранным нами вульгарном понимании действительности и смешении ее с осязаемым и могущим быть непосредственно воспринимаемым следует также искать основания далеко распространенного предрассудка касательно отношения между аристотелевской философией и платоновской. Согласно этому предрассудку, различие между Платоном и Аристотелем состоит в том, что первый признает истинным идею и только идею, а последний, напротив, отменяя идею, держится действительности, и поэтому он должен рассматриваться как основатель и вождь эмпиризма. Относительно этого взгляда мы должны заметить, что действительность, несомненно, составляет принцип аристотелевской философии; это, однако, — не вульгарная действительность непосредственно наличного, а идея как действительность. Полемика Аристотеля против Платона состоит, далее, в том, что он называет платоновскую идею одной только *δύαμις* и выставляет в противовес этому положение, согласно которому идею, которая обоими одинаково признается единственно истинной, следует рассматривать как *ἐνέργεια*, т. е. как внутреннее, которое всецело проявилось во-вне, и, следовательно, как единство внутреннего и внешнего.

§ 143.

Действительность, как данное конкретное, содержит в себе вышеуказанные определения и их различия, она есть поэтому также и их развитие, так что вместе с тем они в ней определены как видимость, как лишь положенные (§141). *а*) Как *тождество* вообще, действительность есть прежде всего *возможность*, — есть рефлексия внутрь себя, которая, как противостоящая конкретному единству действительного, положена как *абстрактная и несущественная существенность*. Возможность есть то, что *существенно* для действительности, но она существенна таким образом, что она вместе с тем есть только возможность.

Примечание. Именно определение *возможности*, вероятно, привело Канта к тому, чтобы рассматривать ее и вместе с нею действительность и необходимость как *модальности*, «потому что эти определения абсолютно ничего не прибавляют к понятию, а лишь выражают отношение к способности познания». И на самом деле возможность есть пустая абстракция рефлексии внутрь себя, есть то же самое, что выше называлось внутренним, с тем лишь различием, что оно теперь определено как снятое, *лишь положенное*, внешнее внутреннее, и, таким образом, несомненно также *положено* как одна лишь модальность, как недостаточная абстракция или, говоря конкретнее, как принадлежащее лишь субъективному мышлению. Напротив, действительность и необходимость поистине менее всего суть лишь *способ* рассмотрения для некоего другого, а представляют собою как раз противоположное; они положены как то, что есть не только положенное, а завершенное в себе конкретное.

Так как возможность по сравнению с конкретным, как действительностью, есть ближайшим образом только форма *тождества с собою*, то правилом для нее служит только требование, чтобы ничто не противоречило себе внутри самого себя, и, таким образом, *все возможно*, ибо всякому содержанию можно посредством абстракции сообщить эту форму тождества. Но *все* в столь же одинаковой мере *невозможно*, ибо, так как всякое содержание есть нечто конкретное, то определенность может быть понята в нем как определенная противоположность и, следовательно, как противоречие. Нет поэтому более пустых разговоров, чем разговоры о возможности и невозможности. В философии, в особенности, не должно быть речи о том, чтобы показать, что *нечто возможно* или что *возможно еще нечто другое* и что *нечто*, как это также выражают, *мыслимо*. Историка следует также непосредственно

предостерегать против употребления этой категории, которая, как мы объяснили уже, сама по себе неистинна; но остроумие пустого рассудка больше всего услаждается праздным придумыванием различных возможностей.

Прибавление. Возможность кажется на первый взгляд представлению более богатым и обширным определением, а действительность, напротив, более бедным и ограниченным. Говорят поэтому: все возможно, но не все, что возможно, также и действительно. На самом же деле, т. е. согласно мысли, действительность есть более широкое определение, ибо она, как конкретная мысль, содержит в себе возможность как некий абстрактный момент. Понимание этого мы встречаем также и в нашем обычном сознании, поскольку, говоря о возможном в отличие от действительного, мы обозначаем его как *лишь* возможное. — Обыкновенно говорят, что возможность состоит в мыслимости. Но мышление в этом словоупотреблении означает лишь понимание содержания в форме абстрактного тождества. Так как всякое содержание может быть облечено в эту форму, и для этого требуется лишь, чтобы это содержание было вырвано из связи отношений, в которых оно находится, то наиболее абсурдные и бессмысленные вещи могут рассматриваться как возможные. Возможно, что сегодня вечером луна упадет на землю, ибо луна есть тело, отделенное от земли, и может поэтому так же упасть вниз, как камень, брошенный в воздух; возможно, что турецкий султан сделается папой, ибо он — человек, может, как таковой, обратиться в христианскую веру, сделаться католическим священником и т. д. В этих разговорах о возможности преимущественно применяется закон достаточного основания так, как мы указали выше, и согласно этому утверждают: возможно то, в пользу чего можно указать основание. Чем человек необразованнее, чем менее он знает определенные соотношения предметов, которые он хочет рассматривать, тем более он склонен распространяться о всякого рода пустых возможностях, как это, например, бывает в политической области с так называемыми политиками пивных. Практически, кроме того, нередко за категорией возможности скрываются злая воля и косность, чтобы с ее помощью увильнуть от исполнения определенных обязанностей, и в этом отношении имеет силу то же самое, что мы заметили выше об употреблении закона достаточного основания. Разумные, практические люди не дают себя обольщать возможным именно потому, что оно только возможно, а держатся за действительное, но, разумеется, понимают под последним не только непосредственно существующее. В

повседневной жизни нет, впрочем, недостатка во всякого рода поговорках, которые выражают справедливое пренебрежительное отношение к абстрактной возможности. Так, например, говорят: лучше синицу в руки, *нежели* журавля в небе; далее, следует сказать, что с таким же правом, с каким все рассматривается как возможное, мы можем также рассматривать все как невозможное; а именно постольку, поскольку всякое содержание, которое, как таковое, всегда есть некое конкретное, содержит в себе не только различные, но и противоположные определения. Так, например, сказать «я есмь» невозможно, ибо утверждение «я есмь» есть в одно и то же время утверждение и простого соотношения с собою и вместе с тем всецело — соотношения с другим. Так же обстоит дело со всяким другим содержанием природного и духовного мира. Можно сказать: материя невозможна, ибо она есть единство отталкивания и притяжения. И это верно по отношению к жизни, праву и свободе, а, главное, по отношению к самому богу как истинному, т. е. триединому, богу, каковое понятие и на самом деле отвергается следующим своему принципу абстрактно-рассудочным просвещением как якобы противоречащее мышлению. Следует сказать вообще, что именно пустой рассудок вращается в этих пустых формах и дело философии по отношению к этим формам состоит лишь в обнаружении их ничтожности и бессодержательности. Возможно ли то-то и то-то или невозможно, это зависит от содержания, т. е. от целостности моментов действительности, которая в своем раскрытии обнаруживает себя необходимостью.

§ 144.

β) Но действительное в его отличии от возможности, как рефлексии внутри себя, само есть лишь *внешнее* конкретное, *несущественное* непосредственное. Или, иными словами, непосредственно поскольку само действительное есть первоначально (§ 142) простое, лишь непосредственное единство внутреннего и внешнего, оно есть *несущественное* внешнее и есть, таким образом, вместе с тем (§ 140) лишь внутренняя абстракция рефлексии внутри себя; оно само, следовательно, определено как нечто лишь возможное. Оцениваемая как одна лишь возможность, действительность есть нечто *случайное*, и, обратно, возможное есть само только *случайное*.

§ 145.

Возможность и случайность суть моменты действительности, суть внутреннее и внешнее, положенные лишь как формы, которые соста-

вляют *внешность* действительного. Они имеют свою рефлексия внутри себя в лице *внутри себя* определенного действительного, в лице *содержания* как их существенного определяющего основания.

Конечность случайного и возможного состоит поэтому, как мы видим теперь, в том, что определение формы отлично от содержания, и *возможно ли и случайно ли то или другое,—это зависит от содержания.*

Прибавление. Возможность, как то, что есть лишь внутреннее действительности, есть именно поэтому также и лишь внешняя действительность или *случайность*. Случайное есть вообще лишь нечто такое, что имеет основание своего существования не в самом себе, а в другом. Это — тот образ, в котором действительность первоначально предстает сознанию и который часто смешивают с самой действительностью. Случайность, однако, есть лишь действительное в односторонней форме рефлексии в другое, или, иными словами, есть действительное в значении чего-то лишь возможного. Мы соответственно этому рассматриваем случайное как нечто такое, что может быть и может также и не быть, которое может быть таким, а также и другим, чье бытие или небытие, бытие такого или другого рода, имеет свое основание не в нем самом, а в другом. Преодоление этого случайного есть вообще столь же, с одной стороны, задача познания, сколь, с другой стороны, очень важно в области практического поведения не застревать в случайности хотения или *произвола*. И все же часто, в особенности в новейшее время, случайность непростительно возвеличивалась, и ей приписывали также и в духовном мире значение, которым она на самом деле не обладает. Что касается раньше всего природы, то она нередко служит предметом удивления главным образом лишь за богатство и многообразие ее образований. Однако это богатство, как таковое, взятое независимо от имеющегося в нем раскрытия идеи, не представляет собою высокого интереса для разума, и в великом многообразии органических и неорганических образований оно доставляет нам лишь зрелище случайности, теряющейся в тумане неопределенности. Это пестрое многообразие видов животных и растений, беспрестанно меняющийся вид и расположение облаков и т. п. не должно во всяком случае ставиться выше столь же случайных фантазий предлагающегося своему произволу духа. Удивление, с которым мы встречаем подобного рода явления, представляет собою очень абстрактное отношение к вещам, от которого следует перейти к высшему пониманию, к разумению внутренней гармонии и закономерности природы.

Особенно важное значение имеет достодожная оценка случайно-сти по отношению к воле. Когда говорят о свободе воли, то часто понимают под этим лишь произвол, т. е. волю в форме случайности. Но хотя произвол, как способность определять себя к тому или иному, несомненно и есть на самом деле существенный момент свободной согласно своему понятию воли, он, однако, отнюдь не есть сама свобода, а есть пока только формальная свобода. Истинно свободная воля, содержащая в себе произвол в снятом виде, сознает свое содержание как само по себе прочное и вместе с тем знает его безусловно своим. Напротив, воля, остающаяся на ступени произвола, даже в том случае, когда она решает в пользу истинного и справедливого по своему содержанию, все же еще страдает тщеславным представлением, что, если бы ей было угодно, она могла бы решить также и в пользу другого поступка. Впрочем, при ближайшем рассмотрении произвол оказывается противоречием, поскольку здесь форма и содержание еще противоположаются друг другу. Содержание произвола есть нечто данное, и мы его знаем как содержание, имеющее свое основание не в самой воле, а во внешних обстоятельствах. Свобода по отношению к такому содержанию существует поэтому лишь в форме выбора, каковая формальная свобода и должна рассматриваться как лишь мнимая свобода, поскольку тем же внешним обстоятельствам, в которых имеет свое основание преднайденное волей содержание, мы должны приписывать также и то, что воля решает как раз в пользу одного, а не другого.

Хотя, как мы выяснили, случайность есть лишь односторонний момент действительности и поэтому не должна быть смешиваема с последней, ей все же, как некоей форме идеи, следует отдавать должное также и в предметном мире. Это верно прежде всего по отношению к природе, на поверхности которой, так сказать, случайность находит себе свободное попрание, и мы должны это признать, а не претенциозно утверждать (как это ошибочно приписывают философии), что события могли происходить в ней только так, а не иначе. Но случайное точно так же проявляется и в духовном мире, как мы уже заметили выше относительно воли, которая содержит в себе случайное в форме произвола, но содержит его в себе лишь как снятый момент. И по отношению к духу и его деятельности следует также остерегаться, чтобы прекрасное само по себе стремление к разумному познанию не ввело нас в искушение попытаться показать необходимость явлений, которым на самом деле присущ характер случайности, или, как обыкновенно выражаются, конструировать их а priori. Так, например, в

языке, хотя он представляет собою как бы тело мышления, случай все же, несомненно, играет значительную роль, и точно так же обстоит дело с правовыми, художественными и т. д. образованиями. Совершенно правильно, что задача науки и, в особенности, философии состоит вообще в том, чтобы познать необходимость, скрытую под видимостью случайности; это, однако, не следует понимать так, будто случайное принадлежит лишь области нашего субъективного представления и поэтому должно быть всецело устранено для того, чтобы мы могли достигнуть истины. Научные стремления, односторонне идущие по этому пути, не избежат справедливого упрека в бесплодной игре ума и чрезмерном педантизме.

§ 146.

Вышеуказанная *внешняя сторона* действительности обнаруживает при ближайшем рассмотрении, что случайность, как непосредственная действительность, есть то, что тождественно с собою, но она есть тождественное с собою существование лишь как *положенность*, которая в то же время снята, — есть налично существующая внешность. Внешняя сторона действительности есть, таким образом, нечто *предположенное*, непосредственное наличное бытие которого есть вместе с тем некая *возможность* и имеет предназначение быть снятой, быть возможностью иного, — есть *условие*.

Прибавление. Случайное, как непосредственная действительность, есть вместе с тем возможность чего-то другого. Оно, однако, есть уже не та абстрактная возможность, которую мы имели сначала, а возможность как *сущее*, и, таким образом, она есть *условие*. Когда мы говорим об условии существования некоторой вещи, то под этим разумеем двоякое: во-первых, некое наличное бытие, некое существование, вообще нечто непосредственное, и, во-вторых, назначение этого непосредственного быть снятым и служить для осуществления другого. Непосредственная действительность, как таковая, есть вообще не то, чем она должна была бы быть, а является надломленной в себе, конечной действительностью, и ее назначение — быть поглощенной. Другую же сторону действительности представляет собою ее сущность. Последняя есть первоначально внутреннее, которое, как голая возможность, также имеет своим назначением быть снятым. Как снятая возможность, она есть происхождение новой действительности, предпосылкой которой была первая непосред-

ственная действительность Это — та перемена, которую содержит в себе понятие условия. Когда мы рассматриваем условия некоторой вещи, последние представляются нам чем-то совершенно невинным. На самом же деле такая непосредственная действительность содержит в себе зародыш чего-то совершенно другого. Сначала это другое есть только возможность, но эта форма затем снимает себя и превращается в действительность. Эта новая действительность, которая таким образом рождается, есть подлинно внутреннее непосредственной действительности, которое пожирает последнюю. Таким образом возникает совершенно новый образ вещей и вместе с тем не возникает ничего другого по сравнению с тем, что было раньше, ибо первая действительность лишь полагается соответственно ее сущности. Условия, которые жертвуют собою, которые погибают и поедаются, сливаются в другой действительности лишь с самими собою. Таков вообще процесс действительности. Она есть вообще не только непосредственно сущее, но, как существенное бытие, она есть снятие своей собственной непосредственности и, благодаря этому, она опосредствует себя с самой собою.

§ 147.

γ) Эта внешность действительности, развитая, таким образом, как некий *круг* определений возможности и непосредственной действительности, развитая как *опосредствование* их друг другом, есть *реальная возможность* вообще. Как таковой круг, она, далее, есть целостность, есть, таким образом, *содержание*, определенный в себе и для себя предмет (Sache); рассматриваемая же со стороны различия определений в этом единстве, она также есть сама по себе конкретная *целостность формы*, есть непосредственное самоперенесение внутреннего во внешнее и внешнего во внутреннее. Это самодвижение формы есть *деятельность*; с одной стороны приведение в действие предмета как *реального* основания, которое снимает себя для того, чтобы произвести действительность, с другой стороны приведение в действие случайной действительности, условий, а именно рефлексия условий внутрь себя и снятие ими самих себя для того, чтобы произвести другую действительность, действительность самого *предмета*. Когда *все условия* имеются налицо, предмет *необходимо должен* стать действительным, и сам предмет есть одно из условий, ибо, будучи первоначально лишь внутренним, сам он тоже есть лишь некое предположенное. *Развитая* действительность, как совпадающая в едином смена

внутреннего и внешнего, смена их противоположных движений, объединенных в одно движение, есть *необходимость*.

Примечание. Необходимость, пожалуй, правильно определяли как единство возможности и действительности. Но, выраженное лишь таким образом, это определение поверхностно и вследствие этого непонятно. Понятие необходимости — очень трудно; оно трудно именно потому, что она есть само понятие, моменты которого суть действительности, которые, вместе с тем, следует понимать лишь как формы, насильственно внутри себя разделенные и преходящие. Мы поэтому дадим в следующих двух параграфах еще более подробное изложение моментов, составляющих необходимость.

Прибавление. Когда о чем-либо говорят, что оно необходимо, мы раньше всего спрашиваем: почему? Необходимое, следовательно, должно оказаться чем-то положенным, опосредствованным. Но если мы не пойдем дальше одного лишь опосредствования, у нас все же не будет того, что понимают под необходимостью. Одно лишь опосредствование есть то, что оно есть, не само через себя, а через нечто другое, и, следовательно, оно также есть нечто случайное. От необходимого, напротив, мы требуем, чтобы оно было тем, что оно есть само через себя, чтобы оно, следовательно, было опосредствованным и все же вместе с тем содержало в себе опосредствование как снятое. Мы согласны с этим говорим о необходимом: оно *есть*, и, таким образом, мы его считаем простым соотношением с собою, в котором отпадает обусловленность другим.

Часто говорят, что необходимость *слепая*, и справедливо говорят это, поскольку в ее процессе *цель*, как таковая, еще не есть *для себя*. Процесс необходимости начинается с существования разрозненных обстоятельств, которые, повидимому, независимы и не имеют никакой связи между собою. Эти обстоятельства суть непосредственная действительность, которая сливается внутри себя и из этого отрицания происходит новая действительность. Мы имеем здесь содержание, которое по форме удвоено внутри себя: оно, во-первых, есть содержание предмета, о котором идет речь, и оно, во-вторых, есть содержание разрозненных обстоятельств, которые кажутся чем-то положительным и сначала имеют значимость как таковые. Это содержание, как нечто ничтожное внутри себя, превращается, соответственно этому своему характеру, в свое отрицательное и становится, таким образом, содержанием предмета. Непосредственные обстоятельства, как условия, уничтожаются, но вместе с тем также и сохраняются

как содержание предмета. Тогда говорят, что из этих обстоятельств и условий произошло нечто совершенно иное и называют поэтому слепой необходимостью, представляющую этот процесс. Если же мы, напротив, будем рассматривать целесообразную деятельность, то мы здесь в лице цели имеем содержание, которое известно уже заранее; эта деятельность поэтому не слепа, а зряча. Если говорят, что мир управляется провидением, то при этом имеют в виду, что цель есть вообще то, что действует как в себе и для себя определенное, определенное еще до того, как получается результат, так что то, что получается в качестве результата, соответствует тому, что было известно и волимо раньше. Впрочем, понимание мира как определяемого необходимостью и вера в божественное провидение отнюдь не должны рассматриваться как взаимно исключаящие друг друга. Как мы скоро увидим, в основании божественного провидения лежит *понятие*. Последнее есть истина необходимости и содержит последнюю внутри себя как снятую, равно как и, обратно, необходимость *в себе* есть понятие. Слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии, и нет, поэтому, ничего более превратного, чем упрек в слепом фатализме, который делают философии истории за то, что она видит свою задачу в познании необходимости того, что произошло в истории человечества. Благодаря такому пониманию своей задачи, философия истории приобретает значение теодицеи, и те, которые думают, что они почитают божественное провидение тем, что исключают из него необходимость, на самом деле низводят его посредством этой абстракции на степень слепого, неразумного произвола. Непредубежденное религиозное сознание говорит о вечных и непреложных божественных предначертаниях, и в этом заключается явное признание того, что необходимость входит в сущность бога. Человек в своем отличии от бога, человек в своем частном мнении и волеи действует по капризу и произволу, и поэтому часто из его действий выходит совершенно другое, чем то, что он предполагал и хотел; бог же, напротив, знает, чего он хочет, определяется в своей вечной воле не внутренней или внешней случайностью, а необходимо свершает то, чего он хочет.

Точка зрения необходимости имеет большое значение для нашего умонастроения и поведения. Рассматривание нами происходящего как необходимого кажется на первый взгляд совершенно несвободной позицией. Древние, как известно, понимали необходимость как *судьбу*, а современное понимание есть скорее точка зрения *утешения*.—

Последняя состоит вообще в том, что, отказываясь от наших целей, наших интересов, мы делаем это в надежде на получение награды за это наше самоотречение. Судьба, напротив, не оставляет места для утешения. Присматриваясь ближе к представлению древних о судьбе, мы убеждаемся, что оно, однако, показывает нам отнюдь не картину несвободы, а скорее, наоборот, картину свободы. Это получается потому, что несвобода основана на удерживании противоположности, так что мы признаем то, что *есть* и совершается, находящимся в противоречии с тем, что *должно* быть и совершаться. Древние же мыслили следующим образом: так как нечто есть, то оно именно таково, каким оно должно быть. Здесь, следовательно, нет антагонизма и, значит, нет также несвободы, печали и страдания. Это отношение к судьбе, несомненно, как мы заметили раньше, не оставляет места для утешения; но такое умонастроение и не нуждается в утешении именно потому, что здесь субъективность еще не достигла своего бесконечного значения. Эту точку зрения, как решающую, мы должны иметь в виду при сравнении античного и нашего современного христианского умонастроения. Если мы будем понимать под субъективностью лишь конечную, непосредственную субъективность, со случайным и произвольным содержанием ее частных склонностей и интересов, будем вообще понимать под нею то, что называют лицом в отличие от предмета в эмфатическом значении этого слова (в том смысле, в котором справедливо говорят, что важен *предмет*, а не лицо), то нам нельзя будет не восхищаться спокойной покорностью древних судьбе, нельзя будет не признать это умонастроение более возвышенным и достойным, чем современное умонастроение, которое упрямо преследует свои субъективные цели и, когда оно все же видит себя вынужденным отказаться от их достижения, утешается лишь надеждой, что получит за это награду в другой форме. Но далее следует сказать, что субъективность не есть только противостоящая предмету дурная и конечная субъективность, а она согласно своей истине имманентна предмету, и как, следовательно, бесконечная субъективность она есть истина самого предмета. Понимаемая так, точка зрения утешения получает совершенно другое и более высокое значение, и в этом именно смысле христианская религия должна рассматриваться как религия утешения, и именно как религия абсолютного утешения. Христианство, как известно, содержит в себе учение, что бог хочет, чтобы все люди были спасены, и этим высказывается, что субъективность обладает бесконечной ценностью. Далее утешительность христианской ре-

лигии заключается в том, что так как здесь сам бог познан как абсолютная субъективность, а субъективность содержит в себе момент особенности, то этим и *наша* особенность признается не только чем-то таким, что должно быть абстрактно отрицаемо, но и тем, что вместе с тем должно быть и сохранено. Древние, правда, также рассматривали своих богов как личных богов, однако личность какого-нибудь Зевса, Аполлона и т. д. есть не действительная, а лишь представляемая личность, или, выражаясь иначе, эти боги суть лишь олицетворения, которые, как таковые, не *знают самих себя*, а лишь *знаемы*. Этот недостаток и это бессилие античных богов мы находим также и в религиозном сознании древних, поскольку последние считали не только людей, но и самих богов подчиненными судьбе (*πεπρωμένου* или *εἰμασμένη*); эту судьбу мы должны представлять себе как нераскрытую необходимость и, следовательно, как нечто всецело безличное, не имеющее самости и слепое. Христианский бог есть, напротив, не только знаемый, но и абсолютно, всецело знающий себя бог и не только представляемая, но скорее абсолютно действительная личность.

Более подробное рассмотрение и дальнейшее развитие затронутых здесь пунктов есть дело философии религии; здесь же мы должны только заметить, что очень важно, чтобы человек понимал происходящее с ним в смысле старой поговорки, гласящей: каждый сам кует свое счастье. Это означает, что человек пожинает только свои собственные плоды. Противоположное воззрение состоит в том, что мы сваливаем вину за то, что нас постигает, на других людей, на неблагоприятные обстоятельства и т. п. Это — точка зрения несвободы и вместе с тем источник недовольства. Когда же, напротив, человек признает, что происходящее с ним есть лишь эволюция его самого и что он несет лишь свою собственную вину, он относится ко всему как свободный человек и во всех обстоятельствах своей жизни сохраняет веру, что он не претерпевает несправедливости. Человек, живущий в недовольстве собою и своей судьбой, совершает много несуразных и недостойных поступков как раз благодаря ложному представлению, что другие совершают против него несправедливость. В том, что постигает нас, есть, правда, и много случайного. Однако это случайное имеет своим основанием природность человека. Но если человек сохраняет во всем прочем сознание своей свободы, то постигающие его неприятности не убивают гармонии и мира его души. Таким образом довольство и недовольство людей и, следовательно, сама их судьба определяются характером их воззрения на природу необходимости.

§ 148.

Из трех моментов процесса необходимости — *условия, предмета и деятельности* —

а. *Условие (α)* есть нечто предполагаемое: как только *полагаемое*, условие лишь относительно предмету, но как предполагаемое оно само по себе есть случайное, внешнее обстоятельство, существующее безотносительно к предмету. Но, будучи случайным по отношению к предмету, который есть целостность, это предполагаемое есть вместе с тем *полный круг условий*. (β) Условия *пассивны*, употребляются как материал для предмета и, следовательно, входят в *содержание* предмета; они также соответствуют этому содержанию и уже содержат внутри себя *все его определение*.

б. *Предмет* есть точно так же (α) нечто предполагаемое; как *полагаемый*, он есть только нечто внутреннее и возможное, а как *предполагаемый* — некое самостоятельное для себя содержание.

(β) Посредством применения условий предмет получает свое внешнее существование, реализуются определения его содержания, которые со своей стороны соответствуют условиям, так что оказывается, что предмет произведен условиями и обязан им своими определениями.

с. *Деятельность* точно так же (α) есть для себя (некоторый человек, некоторый характер), существует самостоятельно, и вместе с тем она возможна лишь там, где имеются условия и предмет. (β) Она есть движение, переводящее условия в предмет, и последний в условия, как в сферу существования, или, вернее, движение, выводящее предмет из условий, в которых он имеется *в себе*, и дающее предмету существование посредством снятия существования, которым обладают условия.

Поскольку эти три момента обладают в отношении друг друга формой *самостоятельного существования*, этот процесс выступает в образе *внешней* необходимости. Эта необходимость имеет своим предметом некоторое ограниченное содержание. Ибо предмет есть это целое в *простой* определенности; но так как это целое внешне себе в своей форме, оно этим самым внешне себе также и в самом себе и в своем содержании, и эта внешность в предмете есть предел его содержания.

§ 149.

Необходимость поэтому в себе есть *единая*, тождественная с *собою*, но полная содержания *сущность*, которая так отражается внутри себя, что ее различия принимают форму *самостоятельных реальностей*, и это

тождественное есть вместе с тем, как абсолютная *форма*, *деятельность* снятия в опосредствованности и опосредствования в непосредственности. — То, что необходимо, существует через некое *другое*, которое распалось на *опосредствующее основание* (предмет и деятельность) и на некую *непосредственную* действительность, на случайное, которое вместе с тем есть условие. Необходимое, как сущее через некое другое, не есть в себе и для себя, а есть лишь некое *положенное*. Но это опосредствование есть также непосредственно и снятие самого себя. Основание и случайное условие переводится в непосредственность, вследствие чего эта положенность снимается в действительности, и предмет *возвращается к самому себе*. В этом возвращении внутрь самого себя необходимое просто *есть* как безусловная действительность. — Необходимое есть, таким образом, то, что *опосредствовано* кругом обстоятельств; оно таково, потому что обстоятельства таковы, и в то же самое время оно таково *непосредственно*, — оно таково, потому что оно есть.

а. Субстанциальное отношение.

§ 150.

Необходимое есть внутри себя *абсолютное отношение*, т. е. тот раскрытый нами (в предшествующих параграфах) процесс, в котором отношение также снимает себя и переводит в абсолютное тождество.

В своей непосредственной форме оно есть отношение *субстанциальности* и *акцидентальности*. Абсолютное тождество этого отношения с собою есть *субстанция* как таковая, которая, как необходимость, есть отрицательность этой формы внутреннего существования и, следовательно, полагает себя как *действительность*. Однако она точно так же есть *отрицательность* того внешнего существования, согласно которому действительность, как непосредственное, есть лишь нечто *акцидентальное*, благодаря одной лишь возможности переходящее в некоторую другую действительность. Этот *переход* есть субстанциальное тождество как *деятельность формы* (§§ 148, 149).

§ 151.

Субстанция есть, таким образом, целостность акциденций, в которых она открывается как их абсолютная отрицательность, т. е. как *абсолютная мощь* и вместе с тем как *богатство всякого содержания*.

Но это содержание есть не что иное, как *само* это же *проявление* целостности акциденций, поскольку рефлексированная внутрь самой себя, перешедшая в содержание определенность сама, в свою очередь, есть лишь момент формы, переходящий в *мощи* субстанции. Субстанциальность есть абсолютная деятельность формы и могущество необходимости, и всякое содержание есть лишь момент, который принадлежит только этому процессу, есть абсолютное превращение друг в друга формы и содержания.

Прибавление. В истории философии мы встречаем *субстанцию* как принцип Спинозистской философии. Относительно характера и ценности этой философии создались очень большие недоразумения со времени выступления Спинозы, и об этом предмете много судили вкривь и вкось. Против Спинозовской системы выдвигали преимущественно упрек в атеизме, а затем в позднейшее время — в пантеизме; ее упрекали в этом именно потому, что Спиноза понимал бога как субстанцию, и только как субстанцию. Какое значение мы должны придавать этим упрекам, — это мы узнаем, обратив раньше всего внимание на место, которое субстанция занимает в системе логической идеи. Субстанция представляет собою существенную ступень в процессе развития идеи; она, однако, сама не есть абсолютная идея, а есть идея в еще ограниченной форме необходимости. Бог, правда, есть необходимость, или, как это можно также сказать иначе, *абсолютный предмет*, но бог есть вместе с тем абсолютное *лицо*, и это именно тот пункт, которого Спиноза не достиг и по отношению к которому следует признать, что Спинозовская философия осталась позади истинного понятия бога, — понятия, которое образует содержание христианского религиозного сознания. Спиноза был по своему происхождению еврей, и в его философии нашло себе соответствующее мысли выражение то восточное воззрение, согласно которому все конечное есть лишь нечто переходящее, исчезающее. Хотя это восточное воззрение, учение о субстанциальном единстве, представляет собою основу всякого дальнейшего подлинного развития, нельзя, однако, остановиться на нем; то, чего ему недостает, это — западный принцип индивидуальности, который одновременно со Спинозизмом впервые выступил в философской форме в Лейбницеvской монадологии.

Если мы с этой стороны обратимся снова к упреку в атеизме, сделанному философии Спинозы, то мы должны будем признать, что этот упрек должен быть отклонен как необоснованный, поскольку его фи-

лософским учением не только не отрицается существование бога, но, наоборот, последний признается единственным истинно *сущим*. Нельзя будет также утверждать, что хотя Спиноза и говорит о боге, как об единственно истинном, этот спинозовский бог не есть, однако, истинный бог и поэтому как бы не есть бог. Ведь с таким же правом мы должны были бы обвинить в атеизме также и всех тех философов, которые в своем философствовании остановились на той или другой низшей ступени идеи, и точно так же мы должны были бы обвинять в атеизме не только евреев и магометан за то, что они знают бога только как *господа*, но также и всех тех многочисленных христиан, которые рассматривают бога только как непознаваемое, высшее и потустороннее существо. Упрек в атеизме, который делают спинозовской философии, сводится при ближайшем рассмотрении к тому, что принцип различия или конечности не получает в ней подобающего ему места, и эту систему следовало бы назвать не атеизмом, а, наоборот, *акосмизмом*, так как, согласно ей, мира, в смысле положительно сущего, собственно говоря, не существует. Отсюда легко также усмотреть, как мы должны относиться к упреку в *пантеизме*. Если, как это часто бывает, под пантеизмом понимать учение, рассматривающее, в качестве бога, конечные вещи, как таковые, и комплекс этих конечных вещей, то нельзя будет не признать спинозовской философии свободной от упрека в пантеизме, так как согласно ей конечные вещи, или мир вообще, не обладают истинным существованием; эта философия, напротив, несомненно пантеистична как раз потому, что она исповедует акосмизм.

Признанный таким образом недостаток, которым страдает эта философия в отношении своего *содержания*, оказывается вместе с тем также и недостатком в отношении ее *формы*. Спиноза именно ставит субстанцию во главе своей системы и определяет ее как единство мышления и протяжения, не показывая, каким образом он приходит к этому различию и к сведению его к субстанциональному единству. В дальнейшем Спиноза рассматривает содержание по так называемому математическому методу, и соответственно этому он сначала дает дефиниции и аксиомы, и затем к ним присоединяются теоремы, единственное доказательство которых состоит лишь в рассудочном сведении их к этим недоказанным предпосылкам. Хотя спинозовская философия восхваляется за строгую последовательность ее метода даже теми, которые всецело отвергают ее содержание и ее выводы, это безусловное признание ее формы, однако, на самом деле столь же лишено основания, сколь и безусловное отвержение содержания. Неудовлетворительность

содержания спинозизма состоит в том, что в нем форма не признается имманентной содержанию и поэтому присоединяется к нему лишь как внешняя, субъективная форма. Субстанция принимается Спинозой непосредственно, без предшествующего диалектического опосредствования; она поэтому, как всеобщая отрицательная мощь, есть как бы лишь та темная бесформенная бездна, которая поглощает в себя всякое определенное содержание, как изначала внутри себя ничтожное, и не порождает из себя ничего такого что обладало бы положительной устойчивостью внутри себя.

§ 152.

Со стороны того момента, согласно которому субстанция, как абсолютная мощь, есть мощь, *соотносящаяся с собою* лишь как с внутренней возможностью и, следовательно, определяющая себя к акцидентальности, — мощь, от которой отличается полагаемая при этом внешность, — со стороны этого момента субстанция есть собственное *отношение*, точно так же, как в первой форме необходимости она есть субстанция. Она есть *причинное отношение*.

b. Причинное отношение.

§ 153.

Субстанция есть *причина*, поскольку она, с одной стороны, в противоположность своему переходу в акцидентальность, рефлексирована внутрь себя и, таким образом, есть *изначальная вещь*, (*ursprüngliche Sache*); с другой стороны, она вместе с тем столь же и снимает рефлексия внутрь себя или свою лишь возможность и, таким образом, порождает, как отрицательное самой себя, некое *действие*, некую действительность, которая таким образом есть лишь *положенная*, однако благодаря процессу действия вместе с тем также и необходимая действительность.

Примечание. Как *изначальная вещь*, причина обладает определением абсолютной самостоятельности и устойчивого существования по отношению к действию, но в необходимости, тождество которой и составляет сама вышеуказанная изначальность, она переходит в действие, и только в него. Поскольку здесь снова может идти речь об определенном содержании, в действии нет иного содержания, чем в причине; вышеуказанное тождество представляет собою само абсолютное содержание. Но это тождество есть также определение формы, изначальность причины снимается в действии, в котором она

делает себя положенностью. Причина все же не исчезает так, чтобы лишь действие представляло собою действительное. Ибо эта *положенность* точно так же непосредственно снята, она есть скорее рефлексия причины внутрь самой себя, ее изначальность; лишь в действии причина действительна и есть причина. Причина, рассматриваемая в себе и для себя, есть поэтому *causa sui*. — Якоби, увязавший в одностороннем представлении *опосредствования*, считал («Briefe über Spinoza», 2-е изд., стр. 416) *causa sui* (*effectus sui* есть то же самое), эту абсолютную истину причины, одним лишь формализмом. Он также замечает, что бог должен быть определен не как основание, а как причина вещей. Более основательное размышление о природе причины показало бы ему, что он этим не достиг того, чего хотел. Даже в *конечной* причине и в представлении о ней имеется налицо это тождество в отношении содержания; дождь, — причина, и мокрота — действие, суть одна и та же существующая вода. Что же касается формы, то в действии (в мокроте) причина (дождь) отпадает, но этим самым отпадает также и определение действия, которое без причины ничего собою не представляет, и остается только безразличная мокрота.

Причина в обычном смысле причинного отношения *конечна*, поскольку ее содержание конечно (как, например, в конечных субстанциях) и поскольку мы представляем себе причину и действие как два различных самостоятельных существования, но они таковы лишь в том случае, когда мы, рассматривая их, отвлекаемся от причинного отношения. Так как в сфере конечности мы никогда не выходим за пределы *различия* определений форм в их соотношении, то попеременно причина определяется также как некоторое *положенное*, или *действие*; она тогда имеет, в свою очередь, *другую* причину. Так возникает и здесь прогресс, идущий от действий к причинам до бесконечности. И точно так же получается *нисходящий* прогресс, когда действие, рассматриваемое со стороны тождества с причиной, само определяется нами как причина и именно как некая *другая* причина, которая, в свою очередь, порождает другие действия и т. д. до бесконечности.

Прибавление. Насколько рассудок упорно не приемлет субстанциальности, настолько же ему, напротив, привычна причинность, т. е. отношение причины и действия. Когда дело идет о том, чтобы понять некоторое содержание как необходимое, то рассудочная рефлексия видит свою задачу в сведении этого содержания главным образом к причинному отношению. Но, хотя это отношение несомненно

и входит в состав необходимости, оно, однако, есть лишь одна сторона в процессе необходимости, который в такой же мере есть снятие содержащегося в причинности опосредствования и обнаружение себя простым соотношением с собою. Если мы не идем дальше причинности как таковой, то мы имеем ее не в ее истине, а лишь как конечную причинность, и конечность этого отношения состоит тогда в том, что причина и действие удерживаются в их различии. Но причина и действие не только различны, но столь же и тождественны, и это тождество можно найти даже в нашем повседневном сознании: мы именно говорим о причине, что она есть причина лишь постольку, поскольку она вызывает действие, и о действии — что оно есть действие лишь постольку, поскольку оно имеет причину. Причина и действие, следовательно, по содержанию одно и то же, и различие между ними представляет собою ближайшим образом лишь различие между *полаганием* и *положенностью*, но это различие формы снова снимает себя, так что причина есть не только причина чего-то другого, но и самой себя, и действие есть не только действие чего-то другого, но и действие ее самой. Конечность вещей состоит согласно этому в том, что, хотя причина и действие тождественны по своему понятию, эти две формы все же выступают раздельно, так что причина есть, правда, также и действие, а действие — также и причина, однако первая есть действие не в том соотношении, в котором она есть причина, и действие есть причина не в том соотношении, в котором оно есть действие. Это снова приводит к бесконечному прогрессу в виде бесконечного ряда причин, который обнаруживает себя вместе с тем бесконечным рядом действий.

§ 154.

Действие *отлично* от причины; первое, как таковое, есть *положенность*. Но положенность есть также и рефлексия внутрь себя и непосредственность, и действование причины, полагание ее, есть вместе с тем *предполагание*, поскольку мы крепко держимся различия действия от причины. Тем самым дана, следовательно, *другая субстанция*, на которую направлено действие. Как *непосредственная*, эта другая субстанция не есть соотносящаяся с собою отрицательность и не *активна*, а *пассивна*. Но как субстанция, она также и активна, снимает первоначально положенную непосредственность и положенное в нее действие; она *реагирует*, т. е. снимает активность первой субстанции, которая, с своей стороны, снимает свое непосредственное состояние и действие,

положенное в ней; эта первая субстанция снимает, следовательно активность другой субстанции и также реагирует. Таким образом причинность переходит в отношение *взаимодействия*.

Примечание. Хотя во взаимодействии причинность еще не положена в своем истинном определении, в нем все же бесконечный прогресс причин и действий снят как прогресс истинным образом, ибо прямолинейный переход от причин к действиям и от действий к причинам отклоняется от своего пути и принимает *обратное* направление. Этот поворот бесконечного прогресса к замкнутому внутри себя отношению состоит здесь, как и повсюду, в простой рефлексии, в том, что в этом бессмысленном повторении имеется лишь одна и та же вещь, а именно *одна* и некоторая *другая* причина и их соотношение друг с другом. Развитие этого соотношения, взаимодействие, само, однако, есть чередование *различения*, — различения не причин, а моментов, в *каждом из которых*, взятом самом по себе, полагается также и *другой* момент, именно потому, что они нераздельны и вследствие этого *тождественны*, так как причина есть причина в действии и действие есть действие в причине.

с. Взаимодействие.

§ 155.

Определения, которые удержаны во взаимодействии как различные, суть (*а*) *в себе* одно и то же; одна сторона также есть причина, первоначальна, активна, пассивна и т. д., как и другая. Точно так же предположение другого определения и действие на него, непосредственная изначальность и положенность посредством смены, суть одни и те же в обеих сторонах. Вследствие своей непосредственности причина, принимаемая как *первая*, *пассивна*, есть *положенность* и *действие*. Различие названных выше *двух* причин поэтому бессодержательно, и, собственно говоря, *в себе* существует лишь одна причина, которая столь же снимает себя как субстанцию в своем действии, сколь и утверждает свою самостоятельность, как причины, только в этом, оказываемом ею действии.

§ 156.

Но это единство есть также и *для себя*, так как все это взаимное чередование моментов есть, собственно говоря, *полагание* причиной самой себя, и лишь это полагание есть ее *бытие*. Несущественность

различия есть не только в себе, или наша рефлексия (предшествующий параграф), но само взаимодействие означает, что каждое из положенных определений снова снимается и превращается в противоположное, означает, следовательно, полагание той несущественности моментов, которая есть в себе. В изначальность полагается действие, т. е. изначальность снимается; действие причины становится реакцией и т. д.

Прибавление. Взаимодействие есть причинное отношение, положенное в его полном развитии, и к этому-то отношению обыкновенно и прибегает рефлексия, когда она убеждается в неудовлетворительности рассмотрения вещей с точки зрения причинности вследствие вышеуказанного бесконечного прогресса. Так, например, в исторических исследованиях раньше всего рассматривается вопрос, являются ли характер и нравы определенного народа причиной его государственного устройства и его законов или, наоборот, их следствием, и затем переходят к пониманию этих двух факторов — характера и нравов, с одной стороны, и государственного устройства и законов, с другой — с точки зрения взаимодействия, так что причина в том же отношении, в каком она есть причина, есть вместе с тем действие, и действие в том же отношении, в каком оно есть действие, есть вместе с тем и причина. То же самое происходит при рассмотрении природы и, в особенности, живого организма, отдельные органы и функции которого также оказываются находящимися друг к другу в отношении взаимодействия. Но хотя взаимодействие есть, несомненно, ближайшая истина отношения причины и действия, и оно стоит, так сказать, на пороге понятия, однако именно поэтому не следует удовлетворяться применением этого отношения, поскольку дело идет о постигающем в понятиях познании. Если не идут дальше рассмотрения содержания лишь с точки зрения взаимодействия, то это на самом деле такой способ рассмотрения, в котором совершенно отсутствует понятие; мы тогда имеем дело с сухим фактом, и требование опосредствования, которое является главным мотивом применения отношения причинности, снова остается неудовлетворенным. Если мы ближе присмотримся к отношению взаимодействия, мы увидим, что его неудовлетворительность состоит в том, что, вместо того, чтоб рассматриваться как эквивалент понятия, оно само прежде всего требует, чтобы его постигли. А чтобы понять отношение взаимодействия, мы должны не оставлять две его стороны в непосредственной данности, а должны, как мы это указали в двух предшествующих параграфах, познать в них моменты третьего, выс-

шего, которое именно и есть понятие. Если мы, например, рассматриваем нравы спартанского народа как действие его государственного устройства и, наоборот, их государственное устройство как действие нравов, то этот способ рассмотрения может быть и правилен, однако он все же не дает окончательного удовлетворения, потому что на самом деле мы не поняли ни государственного устройства, ни нравов этого народа. Удовлетворение получается лишь тогда, когда мы познаем, что эти две стороны, а также и все остальные стороны, которые обнаруживают нам жизнь и история спартанского народа, имеют своим основанием понятие.

§ 157.

Это чистое чередование с самим собою есть, таким образом, *раскрытая* или *положенная необходимость*. Связь необходимости, как таковой, есть тождество, как еще *внутреннее* и скрытое тождество, потому что оно есть тождество таких вещей, которые считаются *действительными*, но самостоятельностью которых именно и должна быть необходимость. Шествие субстанции через причинность и взаимодействие есть поэтому лишь *полагание* того, что *самостоятельность* есть бесконечное *отрицательное соотношение с собою*, — оно есть *отрицательное* соотношение вообще, в котором различение и опосредствование превращаются в изначальность *самостоятельных* в отношении друг друга *действительных* вещей; оно есть бесконечное *соотношение с самим собою*, потому что их самостоятельность выступает лишь как их тождество.

§ 158.

Эта *истина необходимости* есть, следовательно, *свобода*, и *истина субстанции* есть *понятие*, самостоятельность, которая, хотя и есть отталкивание себя от себя в различные самостоятельные существования, все же, именно как это отталкивание, тождественна с собою, и это пребывающее у самого себя *взаимодвижение* остается лишь с *самим собою*.

Прибавление. Необходимость обыкновенно называют жестокой, и справедливо ее называют так, поскольку не идут дальше ее как таковой, т. е. не идут дальше ее непосредственного образа. Мы имеем здесь пред собою состояние или вообще некое содержание, которое обладает самостоятельным устойчивым существованием, и под необходимостью разумеют прежде всего то, что на такое содержание наступает некое другое содержание и губит первое. В этом-то и состоит жестокость и прискорб-

ность непосредственной и абстрактной необходимости. Тождество этих двух содержаний, которые в необходимости представляются нам связанными друг с другом и поэтому теряют свою самостоятельность, есть пока лишь внутреннее тождество и еще не существует для тех, которые подчинены необходимости. Таким образом, свобода в этой стадии есть пока лишь абстрактная свобода, которую мы спасаем лишь посредством отказа от того, чем мы непосредственно являемся и чем мы обладаем. — Но, как мы видели в предшествующем, характер дальнейшего процесса необходимости таков, что благодаря ему преодолевается имеющаяся вначале неподатливая внешняя оболочка необходимости и открывается ее внутреннее ядро. Тогда обнаруживается, что связанные друг с другом существования на самом деле не чужды друг другу, а суть лишь моменты *единого* целого, каждый из которых в соотношении с другим остается у себя и соединяется с самим собою. Это — преобразование необходимости в свободу, и эта свобода есть не только свобода абстрактного отрицания, но скорее конкретная и положительная свобода. Из этого мы можем также заключить, насколько превратно рассматривание свободы и необходимости как взаимно исключających друг друга. Необходимость как таковая, правда, еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее внутри себя как снятую. Нравственный человек сознает содержание своей деятельности чем-то необходимым, имеющим силу в себе и для себя, и этим так мало наносится ущерб его свободе, что последняя, даже наоборот, лишь благодаря этому сознанию становится действительной и содержательной свободой в отличие от произвола еще бессодержательной и лишь возможной свободы. Пусть наказываемый преступник рассматривает постигающее его наказание как ограничение своей свободы; на самом деле, однако, наказание не есть чуждая сила, которой его подчиняют, а лишь проявление его собственных деяний, и, признавая это, он ведет себя как свободный человек. Высшая самостоятельность человека состоит вообще в том, что он знает себя всецело определяемым абсолютной идеей; такое сознание и поведение Спиноза называет *amor intellectualis dei*.

§ 159.

Понятие есть, следовательно, *истина бытия и сущности*, так как отражение, видимость рефлексии внутри самой себя есть в то же время самостоятельная непосредственность, и это *бытие* различной

действительности есть непосредственно лишь отражение, видимость *внутри самой себя*.

Так как понятие оказалось истиной бытия и сущности, которые оба *возвратились* в него, как в свое *основание*, то и оно, *наоборот*, *развилось из бытия*, как из своего *основания*. Первая сторона этого поступательного движения может рассматриваться как *углубление бытия* внутрь самого себя, причем благодаря этому поступательному движению раскрылось его внутреннее; вторая же сторона может рассматриваться как происхождение более *совершенного* из *менее совершенного*. Так как такое развитие рассматривалось лишь с последней стороны, то это ставилось в упрек философии. Более определенный смысл, который здесь имеют эти поверхностные мысли о совершенном и более совершенном, состоит в отличии *бытия*, как *непосредственного* единства с собою, от *понятия*, как *свободного опосредствования* собою. Так как *бытие* обнаружило себя *моментом* понятия, то последнее, следовательно, оказалось истиной бытия. Как эта его рефлексия внутрь себя и как снятие опосредствования, понятие есть *предположение непосредственного*, — предположение, тождественное с возвращением внутрь себя, а это тождество составляет свободу и понятие. Если поэтому *момент* называют несовершенным, то понятие, совершенное, несомненно, развивается из несовершенного, ибо оно есть по существу своему снятие своего предположения. Но в то же самое время только понятие, посредством полагания себя, и делает это предположение, как это обнаружилось при рассмотрении причинности вообще и взаимодействия в особенности.

Понятие определено по отношению к бытию и сущности таким образом, что оно есть *сущность, возвратившаяся к бытию*, как к *простой непосредственности*, благодаря чему его отражение, видимость, обладает действительностью и ее действительность есть вместе с тем *свободное отражение внутри самой себя*. Бытием понятие, таким образом, обладает как своим простым соотношением с собою или как непосредственностью своего единства *внутри самого себя*. Бытие есть столь бедное определение, что оно есть наименьшее, что мы можем указать в понятии.

Переход от необходимости к свободе или от действительного — в понятие очень труден потому, что мы должны мыслить самостоятельную действительность как обладающую всей своей субстанциальностью в ее переходе и тождестве с *иной* по отношению к ней самостоятельной действительностью; таким образом, и понятие также очень

трудно для понимания, потому что оно само и есть это тождество. Но действительная субстанция, как таковая, причина, которая в своем для-себя-бытии ничему не хочет давать проникнуть внутрь себя, уже подчинена *необходимости*, или судьбе, перейти в положенность, и это подчинение скорее и представляет собою наибольшую трудность. *Мышление* необходимости, напротив, есть скорее разрешение этой трудности, ибо оно есть совпадение себя в другом с *самим собою*; оно есть *освобождение*, которое не есть бегство абстракции, а состоит в том, что в другом действительном, с которым действительное связано властью необходимости, оно не имеет себя как другое, а имеет свое собственное бытие и полагание. Как *существующее для себя*, это освобождение называется «я», как развитое в свою целостность — *свободный дух*, как чувство — *любовь*, как наслаждение — *блаженство*. — Великое воззрение спинозовской субстанции есть лишь в себе *освобождение* от конечного для-себя-бытия, понятие же есть *для себя* мочь необходимости и *действительная* свобода.

Прибавление. Если называют понятие, как это мы делаем здесь, истиной бытия и сущности, то должен возникнуть вопрос, почему мы не начали с него. Ответом на этот вопрос служит то, что там, где дело идет о мыслящем познании, нельзя начать с истины, потому что истина, образуя начало, основана на одном лишь заверении, а мыслимая истина, как таковая, должна оправдать себя перед мышлением. Если бы в начале логики мы поставили понятие и, как это по содержанию совершенно правильно, определили его как единство бытия и сущности, то возник бы вопрос, что нужно мыслить под бытием и что под сущностью и как бытие и сущность доходят до того, чтобы совмещаться в единстве понятия. Но тогда, следовательно, вышло бы, что мы начали с понятия только по названию, а не по существу. Настоящим исходным пунктом служило бы бытие, как мы это сделали и здесь, только с тем различием, что определения бытия и точно так же и определения сущности пришлось бы заимствовать непосредственно из сферы представления, между тем как мы, напротив, рассматривали бытие и сущность в их собственном диалектическом развитии и познали их как снимающих самих себя, чтобы перейти в единство понятия.

ТРЕТИЙ ОТДЕЛ.

УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ.

§ 160.

Понятие есть то, что *свободно*, как *сущая для себя субстанциальная мощь*, и есть *целостность*, в которой *каждый* из моментов есть *целое*, представляя собою понятие, и положен как нераздельное с ним единство; таким образом, понятие в своем тождестве с собою есть *в себе и для себя определенное*.

Прибавление. Точка зрения понятия есть вообще точка зрения абсолютного идеализма, и философия есть познание посредством понятий, поскольку все то, что прочее сознание считает сущим и самостоятельным в своей непосредственности, в ней познается лишь как некий идеальный момент. В рассудочной логике понятие рассматривается только как простая форма мышления и, говоря более точно, как общее представление; к этому подчиненному пониманию понятия относится и так часто повторяемое со стороны сущения и сердца утверждение, будто понятие, как таковое, есть нечто мертвое, пустое и абстрактное. На самом же деле все обстоит как раз наоборот: понятие есть начало всякой жизни и, следовательно, вместе с тем всецело конкретно. Это является выводом из всего проделанного до сих пор логического движения и не требует поэтому здесь доказательства. Что же касается противоположности между формой и содержанием, выдвинутой против понятия как чего-то якобы лишь формального, то эту противоположность со всеми остальными противоположностями, за которые крепко держится рефлексия, мы уже оставили за собою как диалектически, т. е. через самое себя, преодоленную, и именно понятие-то и содержит внутри себя, как снятые, все прежние определения мысли. Понятие, правда, следует рассматривать как форму, но как бесконечную, творческую форму, которая заключает внутри себя всю полноту вся-

кого содержания и служит вместе с тем его источником. Можно также называть понятие абстрактным, если мы под конкретным будем понимать лишь чувственно конкретное и вообще непосредственно воспринимаемое; понятия, как такового, нельзя ощупать руками, и мы должны вообще оставить слух и зрение, когда дело идет о понятии. И однако, понятие, как мы заметили выше, в то же время всецело конкретно, а именно постольку, поскольку оно содержит внутри себя в идеальном единстве бытие и сущность и, следовательно, все богатство этих двух сфер. — Если, как мы заметили выше, различные ступени логической идеи могут рассматриваться как ряд определений абсолютного, то определение абсолютного, которое полагается у нас здесь, гласит: *абсолютное есть понятие*. При этом следует, разумеется, понимать понятие в другом и высшем смысле, чем тот, в каком его понимает рассудочная логика, рассматривающая понятие лишь как самое по себе бессодержательную форму нашего субъективного мышления. Можно было бы, пожалуй, поставить еще следующий вопрос: если в спекулятивной логике понятие имеет совершенно другое значение, чем то, которое обычно связывают с этим выражением, то почему мы все же называем здесь это совершенно другим понятием и даем этим повод к недоразумениям и путанице? На такой вопрос мы должны были бы ответить, что как бы ни было велико расстояние между понятием формальной логики и спекулятивным понятием, все же оказывается при ближайшем рассмотрении, что более глубокий смысл, в котором употребляется термин «понятие», отнюдь не так чужд обычному словоупотреблению, как это кажется сначала. Говорят о выведении некоего содержания, например определений закона, касающихся собственности, из понятия собственности, и точно так же говорят и обратно — о сведении такового содержания к понятию. Но этим признают, что понятие есть не только бессодержательная в себе форма, так как, с одной стороны, из такой формы ничего нельзя было бы вывести, и, с другой стороны, сведением данного содержания к пустой форме понятия и само содержание только лишилось бы своей определенности, но не было бы познано.

§ 161.

Поступательное движение понятия больше уже не представляет собою ни перехода, ни видимости, отражения в другом, а представляет собою *развитие*, так как различное непосредственно вместе с тем положено как тождественное с другим и с

целым, и определенность положена как свободное бытие всего понятия.

Прибавление. Переход в другое есть диалектический процесс в сфере *бытия*, а видимость, отражение в другом, есть диалектический процесс в сфере *сущности*. Движение *понятия* есть, напротив, *развитие*, посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе. В природе ступени понятия соответствует органическая жизнь. Так, например, растение развивается из своего зародыша. Последний содержит внутри себя уже все растение, но идеальным образом, и мы не должны понимать его развитие так, будто различные части растения: корень, стебель, листья и т. д., уже существуют в зародыше *реально*, но лишь в виде совершенно малых частей. Недостаток этой так называемой теории включения (*Einschachtelungshypothese*) состоит, следовательно, в том, что то, что пока имеется лишь идеальное, рассматривается как уже существующее. Правильно в этой гипотезе, напротив, то, что понятие в своем процессе остается у самого себя и что через него ничего не полагается нового по содержанию, а лишь происходит изменение формы. Эту природу понятия, это обнаружение себя в своем процессе как развитие самого себя имеют также в виду и тогда, когда говорят о врожденных человеку идеях или, как это делал Платон, когда рассматривают всякое приобретение знания как воспоминание, что, однако, нельзя понимать в том смысле, будто то, что составляет содержание развитого посредством научения сознания, уже существовало раньше в этом же сознании в своей развитой и определенной форме. Движение понятия мы должны рассматривать лишь как нечто подобное игре: полагаемое этим движением другое на самом деле вовсе не есть другое. В учении христианства это выражено так, что бог не только сотворил мир, противостоящий ему как некое другое, но родил извечно сына, в котором он, как дух, находится у себя самого.

§ 162.

Учение о понятии делится на: 1) учение о субъективном или *формальном* понятии; 2) учение о понятии как определенном к непосредственности, или учение об *объективности*; 3) учение об *идее*, о субъекте-объекте, единстве понятия и объективности, абсолютной истине.

Обычная логика содержит в себе лишь предметы, которые здесь составляют *часть третьей* части всей логики и, кроме

того, уже рассмотренные выше так называемые законы мышления, а в прикладной логике сохраняются еще кое-какие замечания о познании, причем связывают с этим также психологический, метафизический и даже эмпирический материал, который вводится потому, что эти формы мышления все же были бы недостаточны сами по себе; но с введением этого материала наука логики потеряла определенность направления. — Самые же формы мышления, которые, по меньшей мере, входят в настоящую область логики, рассматриваются лишь как определения сознательного и притом лишь рассудочного, а не разумного, мышления.

Предыдущие логические определения, определения бытия и сущности, суть, правда, не только определения мысли; в своем переходе, в диалектическом моменте и в своем возвращении внутрь себя и в целостность они обнаруживаются как *понятия*. Но они суть (ср. §§ 84 и 112) лишь *определенные* понятия, понятия в себе, или, что одно и то же, понятия *для нас*, так как то *другое*, в которое каждое определение *переходит* или в котором оно *отражается* и, следовательно, есть как нечто относительное, не определено как *особенное*, а его третье не определено как *единичное*, или *субъект*, не *положено* тождество определения в его противоположном, его свобода, потому что это определение не есть *всеобщность*. То, что обычно понимают под *понятиями*, представляет собою *рассудочные определения* или лишь общие *представления*; они поэтому вообще суть конечные определения (ср. § 62).

Логику понятия обычно понимают как лишь *формальную науку*, т. е. полагают, что она интересуется лишь *формой* понятия, суждения и умозаключения, как таковой, но совершенно не интересуется тем, *истинно* ли что-либо, или, выражая эту мысль иначе, ответ на последний вопрос считается зависящим исключительно лишь от *содержания*. Если бы логические формы понятия действительно представляли собою мертвые, недейственные и безразличные вместилища представлений или мыслей, то знание их было бы совершенно ненужным для истины описанием, без которого вполне можно было бы обойтись. Но на самом деле формы понятия суть, как раз наоборот, *живой дух действительного*, а в действительном истинно лишь то, что *истинно в силу этих форм, через них и в них*. Но истинность этих форм, взятых сами по себе, точно так же, как и их необходимая связь, никогда до сих пор не рассматривалась и не служила предметом исследования.

А.

Субъективное понятие.

а. Понятие как таковое.

§ 163.

Понятие как таковое содержит в себе: 1) момент *всеобщности*, как свободного равенства с самим собою в ее определенности, 2) момент *особенности*, определенности, в которой всеобщее остается незамутненно равным самому себе, и 3) момент *единичности*, как рефлексии внутрь себя определенностей всеобщности и особенности, отрицательное единство с собою, которое есть *в себе и для себя определенное* и вместе с тем тождественное с собою или всеобщее.

Примечание. Единичное есть то же самое, что действительное, но первое произошло из понятия и, следовательно, в качестве всеобщего, *положено* как отрицательное тождество с собою. Так как *действительное* вначале есть лишь *в себе* или, иными словами, *непосредственно есть единство* сущности и существования, то оно *может* действовать. Единичность же понятия есть то, что безусловно *действует*, и при этом уже действует не подобно *причине*, которая по видимости производит некое другое, а производит *самое себя*. Но единичность следует при этом брать не в смысле лишь *непосредственной* единичности, в том смысле, в каком мы говорим о единичных вещах или единичных людях; эта определенность единичности появляется впервые лишь в суждении. Каждый момент понятия сам есть все понятие (§ 160), но единичность, субъект, есть понятие, *положенное* как целостность.

Прибавление 1-е. Когда говорят о понятии, то обыкновенно нашему умственному взору предносится лишь абстрактная всеобщность, и тогда понятие определяют как общее представление. Говорят, согласно этому, о понятии цвета, растения, животного и т. д. и считают, что эти понятия возникли благодаря тому, что опускается все особенное, отличающее друг от друга различные цвета, растения, животные и т. д., и сохраняется то, что у них есть общего. Таков способ понимания понятия рассудком, и чувство право, объявляя такие понятия пустыми и бессодержательными, одними лишь схемами и тенями. Но всеобщее понятия не есть только нечто общее, которому противостоит особенное, обладающее своим собственным существованием, а скорее оно есть само себя обособляющее (само себя специфицирующее) и с незамутнен-

ной ясностью остающееся у самого себя в своем другом. В высшей степени важно, как для познания, так и для практического поведения, чтобы мы не смещивали лишь общее с истинно всеобщим, с универсальным. Все упреки, которые обыкновенно выдвигаются точкой зрения чувства против мышления вообще и еще более против философского мышления, и часто повторявшиеся утверждения об опасности якобы слишком далеко заходящего мышления основаны на этом смещении. Всеобщее в его истинном и широком значении есть, впрочем, мысль, о которой нужно сказать, что понадобились тысячелетия, прежде чем она вошла в сознание людей, и лишь благодаря христианству она получила полное признание. Столь высокообразованные в других отношениях греки не знали ни бога в его истинной всеобщности, ни человека. Боги греков были лишь особенными силами духа, а всеобщий бог, бог всех народов, был для греков еще неведомым богом. Поэтому и существовала для греков абсолютная пропасть между ними самими и варварами, и человек, как таковой, еще не был признан в его бесконечной ценности и его бесконечном праве. Ставился вопрос, в чем лежит основание того, что в современной Европе исчезло рабство, и для объяснения этого явления привлекалось то одно, то другое обстоятельство. Истинного основания того, почему в Европе нет больше рабов, следует искать не в чем ином, как в принципе самого христианства. Христианская религия есть религия абсолютной свободы, и лишь для христиан обладает значимостью человек, как таковой, в его бесконечности и всеобщности. То, чего недостает рабу, это — признания его личности; принцип же личности есть всеобщность. Господин рассматривает раба не как лицо, а как не обладающую самостью вещь, и не сам раб признается «я», а господин есть его «я». Указанное нами различие между лишь общим и истинно всеобщим мы находим превосходно выраженным в знаменитом «Contrat social» Руссо; там говорится, что законы государства непременно должны иметь своим источником всеобщую волю (*volonté générale*), но они вовсе не обязательно должны быть потому волей *всех* (*volonté de tous*). Руссо сделал бы гораздо более основательный вклад в теорию государства, если бы он всегда имел в виду это различие. Всеобщая воля есть *понятие* воли, и законы суть имеющие свое основание в этом понятии особенные определения воли.

Прибавление 2-е. Относительно даваемого в рассудочной логике обычного объяснения возникновения и образования понятия следует еще заметить, что не *мы* вовсе образуем понятия и что

вообще понятие вовсе не должно рассматриваться как нечто возникшее. Понятие во всяком случае не есть только бытие или непосредственное, а в него входит также и опосредствование; последнее лежит в нем самом, и понятие есть опосредствованное через себя и самим собою. Было бы превратно принимать, что сначала предметы образуют содержание наших представлений и что уже затем приходит наша субъективная деятельность, которая посредством вышеупомянутой операции абстрагирования и соединения того, что обще предметам, образует их понятия. Понятие, наоборот, есть истинно первое, и вещи суть то, что они суть, благодаря деятельности присутствующего им и открывающегося в них понятия. В нашем религиозном сознании мы это выражаем, говоря, что бог сотворил мир из ничего, или, иначе выражаясь, что мир и конечные вещи произошли из полноты божественной мысли и божественных предначертаний. Этим мы признаем, что мысль, или, говоря точнее, понятие, есть та бесконечная форма, или свободная творческая деятельность, которая для своей реализации не нуждается в находящемся вне ее материале.

§ 164.

Понятие целиком *конкретно*, потому что отрицательное единство с собою, как определенность в-себе и для-себя, которая есть единичность, само составляет свое соотношение с собою, всеобщность. Поэтому моменты понятия не могут быть отделены друг от друга. Рефлексивные определения *должны* быть понимаемы и иметь значение каждое само по себе, отдельно от противоположных определений, но так как в понятии их *тождество положено*, то каждый из его моментов может быть понят непосредственно лишь из других и вместе с другими.

Примечание. Всеобщность, особенность и единичность, взятые абстрактно, суть то же самое, что и тождество, различие и основание. Но всеобщее есть тождественное с собою с *явно выраженной характеристикой*, что в нем вместе с тем содержатся также и особенное и единичное. Особенное, далее, есть различенное или определенность, но оно таково в том смысле, что оно всеобще внутри себя и есть как единичное. Единичное точно так же должно пониматься так, что оно есть *субъект*, основа, содержащая внутри себя род и вид, есть само субстанциальное. Понятие — *положенная* нераздельность моментов в их

различии (§ 160). Такова *ясность* понятия, прозрачность его, которая не нарушается и не омрачается никаким различием.

Нет ничего обычного утверждения, что понятие есть нечто *абстрактное*. Это отчасти правильно постольку, поскольку мышление вообще, а не эмпирическо-конкретное чувственное, служит его стихией; отчасти же это правильно, поскольку понятие еще не есть *идея*. В меру этого субъективное понятие еще *формально*; оно, однако, формально вовсе не в том смысле, будто оно должно еще иметь или получить другое содержание, чем его собственное. Будучи самой абсолютной формой, оно есть всяческая *определенность*, но так, как эта определенность есть в своей истине. Поэтому, хотя понятие и абстрактно, оно, однако, есть конкретное, и именно целиком конкретное, есть субъект как таковой. Абсолютно конкретное есть дух (см. § 159), есть понятие, поскольку оно *существует* как понятие, отличающее себя от своей объективности, которая, однако, несмотря на это различие, остается его объективностью. Всякое другое конкретное, как бы оно ни было богато, так внутренне не тождественно с собою и поэтому не столь конкретно само по себе, менее же всего конкретно то, что обычно считают конкретным — внешне связанное многообразие. То, что иногда также называют понятиями и даже определенными понятиями, например человек, дом, животное и т. д., суть простые определения и абстрактные представления, — суть абстракции, заимствующие от понятия лишь момент всеобщности и опускающие особенность и единичность; они, таким образом, не получают развития в направлении этих моментов и, следовательно, абстрагируются как раз от понятия.

§ 165.

Момент *единичности* только впервые и *полагает* моменты понятия как различия, так как единичность есть отрицательная рефлексия внутри себя понятия, и поэтому единичность есть *прежде всего* свободное различие понятия как *первое отрицание*; этим полагается *определенность* понятия, но определенность как *особенность*, т. е. положено, что различные моменты, во-первых, обладают в отношении друг друга лишь определенностью моментов понятия, и, во-вторых, *положено* также и их тождество, положено, что одно есть другое; эта *положенная* особенность понятия есть *суждение*.

Примечание. Обычное разделение понятий на *ясные, отчетливые и адекватные* касается не учения о понятии, а психологии, так как под

ясными и отчетливыми понятиями разумеются *представления*; причем под ясным представлением разумеется абстрактное, просто определенное представление, а под отчетливым — такое представление, в котором, однако, выделен еще какой-нибудь *признак*, т. е. какая-нибудь определенность, которая служила бы указанием для *субъективного* познания. Нет более красноречивого признака внешнего характера и упадка логики, чем эта излюбленная категория *признака*. То, что называется *адекватным* понятием, больше намекает на подлинное понятие и даже на идею, но оно также ничего другого еще не выражает, кроме того формального обстоятельства, что понятие или представление соответствует своему объекту, — соответствует внешней вещи. — В основании деления понятий на так называемые *подчиненные* и *соподчиненные* лежит лишенное понятия различие между всеобщим и особенным, отношение и соотношение между которыми имеет своим основанием некоторую внешнюю рефлексию. Разделение же понятий на *противоположные* и *противоречивые*, *утвердительные* и *отрицательные* и т. д. есть не что иное, как случайный набор определенностей мысли, которые сами по себе принадлежат сфере бытия, или сущности, где они уже были нами рассмотрены, и которые не имеют никакого отношения к самой определенности понятия как таковой. Подлинные различия понятия — всеобщее, особенное и единичное — также составляют его *виды* лишь постольку, поскольку они внешней рефлексией насильно удерживаются раздельно друг от друга. Имманентное различие и определение понятия имеется в *суждении*, ибо процесс суждения есть процесс определения понятия.

b. Суждение.

§ 166.

Суждение есть понятие в его особенности, как различающее *соотношение* своих моментов, которые положены как для себя сущие и, вместе с тем, тождественные с собою, а не друг с другом.

Примечание. Говоря о суждении, обычно мыслят *самостоятельные* крайности, субъект и предикат: субъект есть вещь или самостоятельное определение, предикат есть также всеобщее определение, которое находится вне этого субъекта, скажем, в моей голове, а затем я присоединяю предикат к субъекту, и, таким образом, мы образуем суждение. Однако, так как связка «есть» высказывает предикат о субъекте, то это внешнее, субъективное *подведение* субъекта под предикат снова

устраняется, и суждение принимается как некое определение самого предмета. *Этимологическое* значение слова *Urtheil* (суждение, буквально — перво-часть) в нашем языке глубже и выражает единство понятия как первоначальное единство, которое, различаясь, производит *первоначальное деление*, чем и является суждение на самом деле.

Абстрактное суждение выражается в предложении: *единичное есть всеобщее*. Это — те определения, которые сначала имеют по отношению друг к другу *субъект* и *предикат*, когда моменты понятия берутся в их непосредственной определенности или первой абстракции (предложения «*особенное есть всеобщее*» и «*единичное есть особенное*» составляют дальнейшее определение суждения). Следует признать удивительным отсутствием наблюдательности то обстоятельство, что мы не находим в логиках указания на тот факт, что в *каждом* суждении высказывается положение «*единичное есть всеобщее*» или, еще определеннее, «*субъект есть предикат*» (например: бог есть абсолютный дух). Определения: единичность и всеобщность, субъект и предикат, разумеется, также и различны, но, тем не менее, это не устраняет того вполне всеобщего *факта*, что каждое суждение высказывает эти определения как тождественные.

Связка «есть» проистекает из природы понятия, по которой оно в своем отчуждении (*in seiner Entäusserung*) *тождественно* с собою; единичное и всеобщее, как *его* моменты, суть такие определенности, которые не могут быть изолированы. Предшествовавшие рефлексивные определенности в своих отношениях имеют *также* и соотношение друг с другом, но их связь есть лишь *обладание*, а не *бытие*, не есть *тождество*, положенное как таковое, или *всеобщность*. В суждении мы поэтому впервые видим истинную *особенность* понятия, ибо суждение есть определенность или различие понятия, — определенность, которая, однако, остается *всеобщностью*.

Прибавление. Суждение обыкновенно рассматривается как соединение понятий и именно разнородных понятий. Правильно в этом понимании то, что понятие, несомненно, образует предпосылку суждения и выступает в суждении в форме различия. Говорить о разнородных понятиях, напротив, неправильно, ибо понятие, как таковое, хотя оно и конкретно, есть, однако, по существу своему *единое* понятие, и содержащиеся в нем моменты не должны рассматриваться как различные виды; также ошибочно говорить о *связывании* сторон суждения, так как, когда говорят о связывании, связываемые члены мыслятся существующими также и вне этой связи, сами по себе. Внешний характер

этого понимания обнаруживается затем еще явственнее, когда говорят о суждении, что оно получается благодаря тому, что субъекту *приписывается* предикат. Субъект при этом считается существующим самостоятельно вне нас, а предикат — находящимся в нашей голове. Этому представлению, однако, противоречит уже связка «есть»: Когда мы говорим «эта роза есть красная» или «эта картина прекрасна», мы этим утверждаем, что не *мы* извне заставили розу быть красной или картину быть прекрасной, а это составляет собственные определения этих предметов. Дальнейший недостаток обычного в формальной логике понимания суждения состоит в том, что, согласно этой логике, суждение представляется вообще лишь чем-то случайным и переход от понятия к суждению не доказывается. Но понятие, как таковое, не остается недвижимым внутри себя, вне процесса, как это полагает рассудок; оно, наоборот, как бесконечная форма, целиком деятельно, есть как бы *punctum saliens* всякой жизненности и, значит, отличает себя от самого себя. Это положенное собственной деятельностью понятия распадение его на различие своих моментов есть *суждение*, которое поэтому следует понимать как *обособление* понятия. Понятие, правда, *в себе* уже есть особенное, но в понятии, как таковом, особенное еще не *положено*, а находится в незатемненном единстве со всеобщим. Так, например, зародыш растения, как мы раньше (§ 160, прибавление) заметили, уже, правда, содержит в себе особенное корня, ветвей, листьев и т. д., но это особенное, однако, существует пока лишь *в себе* и полагается лишь тогда, когда зародыш раскрывается, распускается, что должно рассматриваться как суждение растения. Этот пример может служить также и для того, чтобы сделать для нас ясным, что ни понятие, ни суждение не находятся только в нашей голове и не образуются лишь нами. Понятие есть то, что живет в самих вещах, то, благодаря чему они суть то, что они суть, и понять предмет означает, следовательно, осознать его понятие. Не наша субъективная деятельность приписывает предмету тот или другой предикат, когда мы переходим к рассмотрению предмета, а мы рассматриваем предмет в положенной его понятием определенности.

§ 167.

Суждение обычно берется в *субъективном* смысле, берется как *операция* и форма, встречающаяся лишь в *самосознающем* мышлении. Но этого различия нет еще в логике, и суждение следует брать в том совершенно всеобщем смысле, что *все вещи суть суждения*, т. е.

суть *единичные*, имеющие внутри себя некую *всеобщность* или внутреннюю природу, или, иными словами, они суть индивидуализированное, *оединиченное всеобщее*; всеобщность и единичность отличны в них, но в то же самое время они тождественны.

Примечание. Вышеуказанному лишь субъективному толкованию суждения, согласно которому я будто бы *приписываю* некоему субъекту некий предикат, противоречит явно объективное выражение суждения: *роза есть красная, золото есть металл* и т. д., — значит, не я приписываю субъекту некое свойство. Суждения отличны от *предложений*; в последних содержатся такие определения субъектов, которые не стоят в отношении всеобщности к ним — состояние, отдельный поступок и т. п. — Цезарь родился в Риме в таком-то и таком-то году, вел в продолжение десяти лет войну в Галлии, перешел Рубикон и т. д., — все это предложения, а не суждения. Совершенно нелепо также сказать, что такого рода предложения, как, например: *я сегодняшнюю ночь хорошо спал* или: *становитесь под ружье!* — могут быть облечены в форму суждения. Лишь в том случае предложение, гласящее «каре́та проезжает мимо», было бы суждением, а именно субъективным суждением, если бы могло подвергаться сомнению, есть ли движущийся мимо предмет карета, либо описывалось бы, движется ли предмет или тот пункт, с которого мы его наблюдаем, — лишь в том, следовательно, случае, когда мы интересуемся тем, чтобы найти определение для еще неопределенного надлежащим образом представления.

§ 168.

Точка зрения суждения служит выражением *конечности*, и *конечность* вещей с этой точки зрения состоит в том, что они суть некоторое суждение (*Uith il*, буквально перво-часть), что хотя их наличное бытие и их всеобщая природа (их тело и их душа) соединены друг с другом, ибо в противном случае они были бы ничто, все же эти их моменты уже разнствуют между собою и вообще отделимы друг от друга.

§ 169.

В абстрактном суждении: *единичное есть всеобщее*, субъект, как то, что отрицательно относится к себе, есть непосредственно *конкретное*, предикат же, напротив, есть *абстрактное*, неопределенное *всеобщее*. Но так как они связаны через «есть», то и предикат в своей всеобщ-

ности должен также содержать в себе определенность субъекта; таким образом эта определенность есть *особенность*, и последняя есть *положенное тождество* субъекта и предиката; определенность, следовательно, здесь, как равнодушная к этому различию формы, есть *содержание*.

Примечание. Лишь в предикате субъект получает свою четкую определенность и содержание; сам по себе он, поэтому, — одно лишь представление или пустое имя. В суждениях «*бог* есть всереальнейшее и т. д. существо» или «*абсолютное* тождественно с собою» и т. д. *бог*, *абсолютное* представляют собою пустое имя; лишь в предикате высказывается, что представляет собою субъект. Что такое этот конкретный субъект еще помимо того, — это *данного* суждения не касается (ср. § 31).

Прибавление. Если говорят: субъект есть то, о чем нечто высказывается, а предикат есть то, что высказывается о нем, то это очень тривиально, и мы почти ничего не узнаем о различии между ними. Субъект есть по самому смыслу своему прежде всего единичное, а предикат — всеобщее. В дальнейшем развитии суждения субъект не остается только непосредственно единичным, а предикат не остается только абстрактно всеобщим; субъект и предикат получают затем и другое значение: один получает значение особенного и единичного, другой — значение особенного и всеобщего. Таким образом в двух сторонах суждения, при сохранении ими одних и тех же названий субъекта и предиката, имеет место перемена их значения.

§ 170.

Что же касается более строгого определения субъекта и предиката, то следует сказать, что *первый*, как отрицательное соотношение с самим собою (§ 163, 166), есть тот прочный субстрат, в котором предикат обладает и своим устойчивым существованием и присутствует идеально (он *присущ* субъекту); и так как субъект вообще и *непосредственно* конкретен, то определенное содержание предиката есть лишь *одна* из *многих* определенностей субъекта, и последний богаче и шире предиката.

Предикат, наоборот, как всеобщее, обладает самостоятельным устойчивым существованием и равнодушен к тому, есть данный субъект или нет его; он выходит за пределы субъекта, *подводит* его под себя и, со своей стороны, шире субъекта. Только *определенное содержание* предиката (предшествующий параграф) составляет тождество субъекта и предиката.

§ 171.

Субъект, предикат и определенное содержание, или тождество, положены сначала в суждении в самом их соотношении как *различные*, внешние друг другу. Но *в себе*, т. е. согласно понятию, они *тождественны*, так как конкретная целостность субъекта состоит в том, что он есть не какое-нибудь неопределенное многообразие, а только *единичность*, есть особенное и всеобщее в некотором тождестве, и именно это единство есть предикат (§ 170). В связке, далее, *тождество* субъекта и предиката хотя и *положено*, но положено сначала как абстрактное *«есть»*. В согласии с этим тождеством должен быть *положен* в определении предиката также субъект, благодаря чему предикат получает определение субъекта, и связка *наполняется*. Это — *дальнейшее определение* суждения, которое через посредство наполненной связки переходит в *умозаключение*. Само развитие суждения состоит в том, что *всеобщность*, которая вначале есть только абстрактная, *чувственная всеобщность*, *специфицируется* как *всякость* (Allheit), *род* и *вид* и, наконец, как развитая *всеобщность понятия*.

Примечание. Только познание процесса определения суждения сообщает как *связь*, так и *смысл*, тому, что обыкновенно приводят в логике как *виды* суждения. Помимо того, что обычное перечисление выглядит совершенно случайным, оно представляет собою в своем указании различий видов суждения нечто поверхностное и даже нечто нелепое и дикое. Признаки, которыми отличаются друг от друга положительное, категорическое, ассерторическое суждения, отчасти взяты с потолка, отчасти остаются неопределенными. Различные суждения должны рассматриваться как необходимо вытекающие друг из друга и как некоторое *последовательное определение понятия*, ибо само суждение есть не что иное, как *определенное* понятие.

По отношению к обоим предшествовавшим сферам *бытия* и *сущности определенных понятия*, как суждения, суть воспроизведения этих сфер, но воспроизведения, положенные в том простом соотношении, которое свойственно понятию.

Прибавление. Различные виды суждений должны быть понимаемы не только как эмпирическое многообразие, но и как некая определенная мышлением целостность. Одной из великих заслуг Канта является то, что он впервые выдвинул это требование. Хотя выставленное Кантом согласно схеме его таблицы категорий деление суждений на суждения качества, количества, отношения и модальности не может быть

признано удовлетворительным, отчасти из-за чисто формального применения схемы этих категорий, отчасти также и из-за их содержания, однако в основании этого деления все же лежит истинное воззрение, понимание того, что различные виды суждения определяются именно всеобщими формами самой логической идеи. Мы, согласно этому, получаем сначала три главных вида суждений, которые соответствуют ступеням бытия, сущности и понятия. Второй из этих главных видов, соответственно характеру сущности, как ступени дифференциации, сам, в свою очередь, двойственен внутри себя. Внутреннее основание этой систематики суждения следует искать в том, что так как понятие есть идеальное единство бытия и сущности, то раскрытие его, получающееся в суждении, тоже должно сначала воспроизводить эти две ступени в преобразованном сообразно понятию виде, а само понятие оказывается тем, что определяет истинное суждение. Различные виды суждения должны рассматриваться не как стоящие рядом друг с другом, не как обладающие одинаковой ценностью, а, наоборот, как последовательный ряд ступеней, и различие между ними зависит от логического значения предиката. Понимание этого мы встречаем уже в обыденном сознании, поскольку оно, не колеблясь, приписывает лишь очень слабую степень способности суждения тому, кто произносит лишь такого рода суждения, как, например: эта стена зеленая, эта печь тепла и т. д., и называет человеком, обнаруживающим истинную способность суждения, лишь того, в суждении которого идет речь о том, прекрасно ли известное произведение искусства, хорош ли данный поступок и т. п. В суждениях первого рода их содержание составляет лишь абстрактное качество, для решения о наличии которого вполне достаточно непосредственного восприятия, тогда как, наоборот, если мы говорим о произведении искусства, что оно прекрасно, или о поступке, что он хорош, названные предметы приходится сравнивать с тем, чем они должны быть, т. е. с их понятием.

а) Качественное суждение.

§ 172.

Непосредственное суждение есть *суждение наличного бытия*, есть субъект, положенный в некоей всеобщности как составляющей его предикат, который есть некое непосредственное и, следовательно, чувственное качество. 1) *Положительное* суждение — единичное есть некое особенное. Но единичное *не* есть некое особенное; говоря точнее,

такое единичное качество не соответствует конкретной природе субъекта. 2) *Отрицательное* суждение.

Примечание. Одним из существеннейших логических предрассудков является то, что такого рода качественные суждения, как, например: «роза красна» или «роза не красна», могут содержать в себе истину; они могут быть *правильными*, т. е. правильными в ограниченном круге восприятия, конечного представления и мышления; правильность эта зависит от содержания, которое точно так же есть конечное, само по себе не истинное содержание. Истина же опирается лишь на форму, т. е. на положенное понятие и соответствующую ему реальность; но такая истина не дана в качественном суждении.

Прибавление. Истинность и правильность рассматриваются в повседневной жизни как означающие одно и то же, и согласно этому часто говорят об истинности некоторого содержания там, где дело идет об одной лишь правильности. Последняя касается вообще только формального согласия нашего представления со своим содержанием, какой бы характер ни носило это содержание помимо этого. Истина же, напротив, состоит в согласии предмета с самим собою, т. е. со своим понятием. Пусть будет совершенно правильно, что имя-рек такой-то болен или что имя-рек такой-то украл; но такое содержание не истинно, ибо больное тело не согласно с понятием жизни, и точно так же воровство есть поступок, который не соответствует понятию человеческой деятельности. Из этих примеров видно, что как бы ни было правильно непосредственное суждение, в котором о некоем непосредственном единичном высказывается некое абстрактное качество, оно все же может не содержать в себе истины, так как в нем субъект и предикат не находятся в отношении реальности и понятия друг к другу. Неистинность непосредственного суждения состоит, далее, в том, что его форма и содержание не соответствуют друг другу. Если мы говорим: эта роза есть красная, то *связка* «есть» подразумевает, что субъект и предикат находятся в согласии друг с другом. Но роза, как некое конкретное, не только красна, но также и благоухает, обладает некоторой определенной формой и разнообразными другими определениями, не содержащимися в предикате «красная». Этот предикат, с другой стороны, как некое абстрактное всеобщее, принадлежит не только этому субъекту. Существуют еще и другие цветы и вообще другие предметы, которые также красны. Субъект и предикат в непосредственном суждении как бы соприкасаются друг с другом только в *одной* точке, но не покрывают

друг друга. Иначе обстоит дело с суждением понятия. Если мы говорим: этот поступок хорош, это — суждение понятия. Мы тотчас же замечаем, что здесь между субъектом и предикатом имеет место не такое неустойчивое и внешнее отношение, как в непосредственном суждении. Между тем как в последнем предикат составляет какое-нибудь абстрактное качество, которое может принадлежать, но может также и не принадлежать субъекту, в суждении понятия, напротив, предикат есть как бы душа субъекта, который всецело как бы является телом этой души, всецело определяется ею.

§ 173.

В этом отрицании, как *первом*, еще остается *соотношение* субъекта с предикатом, который благодаря этому оказывается относительно всеобщим и лишь *определенность* которого подвергается отрицанию (роза *не* красна — подразумевает, что она все же обладает цветом, — прежде всего, другим цветом, что, однако, было бы, в свою очередь, лишь положительным суждением). Но единичное *не* есть некое всеобщее. Таким образом (3) суждение распадается внутри себя: 1) на пустое *тождественное* соотношение: единичное есть единичное — *тождественное* суждение, и 2) на наличное полнейшее несоответствие между субъектом и предикатом — на так называемое *бесконечное* суждение.

Примечание. Примером последнего служат такие суждения, как, например: дух не есть слон, лев не есть стол и т. п., — предложения правильные, но такие же бессмысленные, как и тождественные предложения: лев есть лев, дух есть дух. Эти предложения, хотя и представляют собою истину непосредственного, так называемого *качественного* суждения, — не суть, однако, вообще суждения и могут встречаться лишь в субъективном мышлении, которое может фиксировать также и неистинную абстракцию. Рассматриваемые объективно, они выражают природу *сущего*, или *чувственных* вещей, выражают именно то, что они суть распадение на *пустое* тождество и на *наполненное* соотношение, которое, однако, есть *качественное инобытие соотнесенных* друг с другом субъекта и предмета, их полное несоответствие друг другу.

Прибавление. Отрицательно-бесконечное суждение, в котором между субъектом и предикатом уже нет более никакого отношения, обыкновенно приводится в формальной логике лишь как бессмысленный курьез. Однако на самом деле мы должны рассматривать это бес-

конечное суждение не только как случайную форму субъективного мышления; оно оказывается, наоборот, ближайшим диалектическим результатом предшествующих непосредственных суждений (положительного и просто отрицательного суждений), конечность и неистинность которых в нем явно выступает наружу. Как объективный пример отрицательно-бесконечного суждения можно рассматривать преступление. Кто совершает преступление, скажем определенное — совершает, например, воровство, тот отрицает не только особенное право другого лица на эту определенную вещь, как это имеет место в гражданском споре, а отрицает вообще его право, и вора поэтому не только обязывают отдать назад украденную им вещь, но и, кроме того, подвергают еще наказанию, потому что он нарушает право как таковое, т. е. право вообще. Гражданская тяжба является, наоборот, примером просто отрицательного суждения, так как в ней отрицается лишь данное особенное право и, следовательно, признается право вообще. Здесь дело обстоит так же, как в отрицательном суждении: этот цветок не красен, — суждении, которым отрицается в цветке только этот особенный цвет, а не цвет вообще, ибо цветок может быть еще голубым, желтым и т. д. Точно так же и смерть есть бесконечно-отрицательное суждение в отличие от болезни, которая есть просто-отрицательное суждение. В болезни тормозится или отрицается только та или иная особенная жизненная функция, между тем как в смерти, напротив, как обыкновенно выражаются, разлучаются друг от друга душа и тело, т. е. субъект и предикат совершенно разъединяются.

β) Рефлективное суждение.

§ 174.

Единичное, положенное в суждение *как* единичное (как рефлектированное внутрь себя) обладает некоторым предикатом, в сравнении с которым субъект, как соотносящийся с собою, вместе с тем остается неким *другим*. В *существовании* субъект уже более не непосредственно качественен, а находится в *отношении* и в *связи с чем-то другим*, с неким внешним миром. *Всеобщность* следовательно, стала означать эту относительность (например: полезен, опасен; тяжесть, кислота, затем влечение и т. д.).

Прибавление. Суждение рефлексии отличается вообще от качественного суждения тем, что его предикат уже больше не есть некоторое непосредственное абстрактное качество, а его предикат есть *такого* рода

суждение, благодаря которому обнаруживается, что субъект находится в соотношении с чем-то другим. Если мы, например, говорим: «эта роза — красная», то мы рассматриваем субъект в его непосредственной единичности, вне соотношения с другим. Если же мы, напротив, произносим суждение «это растение целебно», то мы рассматриваем субъект, растение, как находящееся через свой предикат, целебность, в соотношении с другим (с болезнью, которая может быть излечена этим растением). Точно так же обстоит дело с суждениями: это тело эластично, этот инструмент полезен, это наказание действует устрашающе и т. д. Предикаты таких суждений суть вообще рефлексивные определения, через которые совершается, правда, выход за пределы непосредственной единичности субъекта, но вместе с тем еще не указывается понятие последнего. Обычное рассуждательство растекается преимущественно в такого рода способе суждения. Чем конкретнее предмет, о котором идет речь, тем больше точек зрения он дает рефлексии; эта рефлексия, однако, не исчерпывает его своеобразной природы, т. е. его понятия.

§ 175.

1) Субъект, единичное как единичное (в единичном суждении), есть некое всеобщее. 2) В этом соотношении он поднимается выше своей единичности (Singularität). Это расширение есть внешнее расширение, субъективная рефлексия, сначала неопределенная *особенность* (в частном суждении, которое непосредственно столь же отрицательно, сколь и положительно, единичное разделено внутри себя: оно отчасти соотносится с собою, отчасти с другим). 3) Некоторые суть всеобщее; таким образом особенность расширена до всеобщности или, иначе говоря, всеобщность, определенная единичностью субъекта, есть *совокупность всех* (общность, обычная *рефлексивная* всеобщность), *всякость* (Allh it).

Прибавление. Субъект, будучи определен в единичном суждении как всеобщее, этим самым выходит за пределы себя, за пределы этого только единичного. Если мы говорим: это растение целебно, то такое суждение подразумевает, что не только это единичное растение целебно, а что многие или несколько растений целебны, и это дает *частное* суждение (некоторые растения целебны, некоторые люди изобретательны и т. д.). Через частность непосредственно единичное теряет свою самостоятельность и вступает в связь с другим единичным. Человек, как *этот* человек, уже больше не есть этот единственный человек, а стоит в ряду с другими людьми и есть, таким образом, один из

множества людей. Но именно поэтому он принадлежит также и своему всеобщему и, следовательно, поднят до него. Частное суждение столь же положительно, сколь и отрицательно. Если только некоторые тела эластичны, то остальные не эластичны. Это, в свою очередь, приводит к дальнейшему движению, к переходу к третьей форме рефлексивных суждений, т. е. к суждению, касающемуся совокупности всех данных предметов (все люди смертны, все металлы электропроводны). Совокупность всех есть та форма всеобщности, на которую обыкновенно раньше всего набредает рефлексия. Единичные образуют при этом основу, и наша субъективная деятельность объединяет их и определяет как «всех». Всеобщее представляется здесь лишь внешней связкой, объемлющей существующие сами по себе и равнодушные к этому объединению единичности. Однако на самом деле всеобщее есть основание и почва, корень и субстанция единичного. Когда мы, например, рассматриваем Кая, Тита, Семпрония и остальных жителей города или страны, то обстоятельство, что все они люди, есть не нечто только общее им всем, а их *всеобщее, род*, и всех этих единичностей вовсе и не было бы без этого рода. Иначе обстоит дело с вышеуказанной поверхностной, лишь так называемой всеобщностью, которая на самом деле есть только принадлежащее всем единичным, то, что им всем обще. Было замечено, что люди, в отличие от животных, имеют между собою то общее, что они снабжены ушной мочкой. Ясно, однако, что если бы даже тот или другой человек и не обладал ушными мочками, то этим ничуть не затрагивалось бы все прочее его бытие, не затрагивались бы его характер, его способности и т. д. Было бы, напротив, бессмысленно предположить, что Кай мог бы и не быть человеком и все же быть храбрым, ученым и т. д. Отдельный человек в частности есть то, что он представляет собою лишь постольку, поскольку он прежде всего есть человек как таковой, поскольку он есть во всеобщем. И это всеобщее есть не только нечто, находящееся вне и на-ряду с другими абстрактными качествами или лишь рефлексивными определениями, а, наоборот, представляет собою то, что проникает собою и заключает внутри себя все особенное.

§ 176.

Благодаря тому, что субъект определен также как всеобщее, тождество его и предиката, равно как вследствие этого и само определение суждения, *положены* как безразличные. Это единство *содержания*,

как всеобщности, тождественной с отрицательной рефлексией субъекта внутри себя, делает соотношение суждения *необходимым* соотношением.

Прибавление. Дальнейшее движение, переход от рефлексивного суждения всякости к суждению необходимости мы находим уже в нашем обычном сознании постольку, поскольку мы говорим: тем, чем все обладают, обладает род, и оно поэтому необходимо. Когда мы говорим: *все растения, все люди и т. д.*, то это то же самое, как если бы мы сказали: *растение вообще, человек вообще и т. д.*

γ) Суждение необходимости.

§ 177.

Суждение необходимости, как тождество содержания в его различии: 1) содержит в предикате отчасти *субстанцию* или *природу субъекта*, конкретное всеобщее — *род*; частью же, ввиду того, что это всеобщее содержит внутри себя, как отрицательное, также и определенность, оно содержит в себе *исключительную* существенную определенность — *вид*; таково *категорическое* суждение.

2) В силу своей субстанциальности обе стороны получают образ самостоятельных действительностей, тождество которых есть лишь некое *внутреннее* тождество, и, следовательно, действительность одного есть вместе с тем *не его* бытие, а бытие *другого*; таково *гипотетическое* суждение.

3) Когда в этом отчуждении (Entäusserung) понятия внутреннее тождество вместе с тем *положено*, то всеобщее есть род, который в своих исключаяющих друг друга единичностях тождествен с собою; суждение, которое имеет это всеобщее своими двумя сторонами (сначала всеобщее как таковое и затем всеобщее, как круг исключаяющих друг друга обособлений), суждение, *«или — или»* которого, либо *«как это — так и это»* которого есть род, — такое суждение есть *разделительное* суждение. Всеобщность, сначала как род, а теперь также как круг ее видов, определена и положена этим как целостность.

Прибавление. Категорическое суждение (золото есть металл, роза есть растение) есть *непосредственное* суждение необходимости и соответствует в сфере сущности субстанциальному отношению. Все

вещи суть некие категорические суждения, т. е. они обладают своей субстанциальной природой, которая образует их прочную и непреходящую основу. Лишь тогда, когда мы рассматриваем вещи с точки зрения их рода и как необходимо определенные последним, суждение начинает быть истинным. Следует признать признаком отсутствия логической культуры то, что такого рода суждения, как, например: «золото дорого» и «золото есть металл», рассматриваются как находящиеся на одной ступени. Что золото дорого, это касается внешнего отношения его к нашим склонностям и потребностям, к стоимости его добывания и т. д.; и золото остается тем, что оно есть, хотя бы это внешнее соотношение изменилось или отпало. То же, что золото — металл, напротив, составляет субстанциальную природу золота, без которой последнее со всем, что в нем есть помимо этого или что может быть о нем высказано, не может существовать. Так же обстоит дело, когда мы говорим: Кай — человек; мы этим высказываем, что все, чем бы, помимо этого, ни был Кай, имеет ценность и значение лишь постольку, поскольку оно соответствует этой его субстанциальной природе быть человеком. Но категорическое суждение, далее, также недостаточно, поскольку в нем еще не уделено должное место моменту особенности. Так, например, золото есть, правда, металл, но серебро, медь, железо и т. д. суть также металлы и род «металл, как таковой» относится равнодушно к особенному его видов. Поэтому получается дальнейшее движение, переход от категорического к *гипотетическому* суждению, которое может быть выражено формулой: если есть *A*, то есть и *B*. Перед нами здесь тот же самый переход, который мы видели раньше в переходе от отношения субстанциальности к отношению причинности. В гипотетическом суждении определенность содержания представляется опосредствованной, зависимой от другого, и это именно и есть отношение причины и следствия. Значение гипотетического суждения состоит вообще в *том*, что благодаря ему всеобщее полагается в своем обособлении и мы получаем таким образом, как третью форму суждения необходимости, *разделительное* суждение. *A* есть или *B*, или *C*, или *D*; поэтическое произведение искусства или эпично, или лирично, или драматично; цвет есть или желтый, или синий, или красный и т. д. Обе стороны разделительного суждения тождественны; род есть целостность своих видов, и целостность видов есть род. Это единство всеобщего и особенного есть понятие, и последнее-то и образует теперь содержание суждения.

δ) Суждение понятия.

§ 178.

Суждение понятия имеет своим содержанием понятие, целостность в простой форме, всеобщее с его полной определенностью. Субъект (1) есть ближайшим образом некое единичное, имеющее своим предикатом *рефлексию* особенного наличного бытия на свое всеобщее — согласие или несогласие этих двух определений: хорош, истинен, правилен и т. д. Это — *ассерторическое* суждение.

Примечание. Лишь такого рода суждение, суждение о том, хорош ли, или дурен истинен, прекрасен, и т. д. такой-то предмет, поступок и т. д., называют также и в повседневной жизни словом «судить». Не приписывают же, обычно, силы суждения человеку, который, например, умеет образовывать лишь положительные или отрицательные суждения, вроде следующих: эта роза — красная, эта картина — красная, зеленая, пыльная и т. д.

Благодаря принципу непосредственного знания и веры, ассерторическое суждение, которое признается в обществе скорее неуместным, если оно притязает, чтобы его признавали на основании одного только его свидетельства, было признано даже в философии единственной и существенной формой учения. В так называемых философских произведениях, выставляющих этот принцип, можно прочесть сотни и сотни *уверений* в отношении разума, знания, мышления и т. д., которые, так как внешнему авторитету теперь придают мало значения, стараются свискать себе веру бесконечными повторениями одного и того же.

§ 179.

Ассерторическое суждение в своем — вначале непосредственном субъекте не содержит соотношения между особенным и всеобщим, которое выражено в предикате. Это суждение есть поэтому лишь некая субъективная партикулярность, и ему противостоит с одинаковым правом или, скорее, с одинаковым отсутствием права противоположное уверение. Оно поэтому тотчас же оказывается (2) лишь *проблематическим* суждением. Но раз (3) объективная партикулярность *положена* в субъекте, раз его особенность положена как конститутивная черта (*В s haff nh it*) его наличного бытия, то субъект выражает теперь соотношение этой особенности с его конститутивной чертой, т. е. соот-

ношение с его родом, выражает, следовательно, то, что (см. предшествующий параграф) составляет содержание предиката [*этот* (непосредственная единичность) *дом* (род), *будучи таким-то и таким-то* (особенность), *хорош или плох*] — таково *аподиктическое* суждение. *Все вещи* суть некий *род* (имеют определение и цель) в некоей *единичной* действительности, обладающей неким *особенным* строем, и их конечность состоит в том, что их особенное может быть соответственным или несоответственным всеобщему.

§ 180.

Субъект и предикат, таким образом, суть каждый сам по себе все суждение целиком. Непосредственный строй (*Beseffenheit*) субъекта показывает себя сначала *опосредствующим основанием* между единичностью действительности и его всеобщностью, основанием суждения. Что на самом деле положено, — это единство субъекта и предиката как само понятие; последнее есть наполнение пустого «есть», связи, и так как его моменты вместе с тем различаются как субъект и предикат, то оно положено как их единство, как опосредствующее их соотношение; это — *умозаключение*.

с. Умозаключение.

§ 181.

Умозаключение есть единство понятия и суждения; оно есть понятие как простое тождество, в которое возвратились различия форм суждения, и оно есть суждение, поскольку оно вместе с тем положено в реальности, а именно, в различии своих определений. Умозаключение есть *разумное* и *все разумное*.

Примечание. В обычных учениях также указывается, что умозаключение есть *форма разумного*, но эти учения считают умозаключение лишь субъективной формой и не показывают какой бы то ни было связи между этой формой и каким-либо разумным содержанием, например, каким-нибудь разумным основоположением, поступком, идеей и т. д. Эти учения вообще говорят много и часто о *разумном* и апеллируют к нему, не указывая, в чем состоит *определенность* этого разумного, *что* оно собою представляет, и меньше всего думают при этом об умозаключении. На самом же деле *формальное умозаключение* есть разумное таким неразумным образом, что оно совершенно непригодно для какого угодно разумного содержания. Но так как содержание может

быть разумным лишь в силу той определенности, благодаря которой *мышление* есть разум, то оно может быть разумным лишь через форму, которая есть умозакключение. Но последнее есть не что иное, как *положенное* (сначала формально), *реальное понятие*, как это выражает предшествующий параграф. Умозакключение есть поэтому *существенное основание всего истинного*; и *определение абсолютного* гласит теперь, что оно есть умозакключение, или, выражая это определение в виде предложения: *все есть умозакключение*. Все есть *понятие*, и его наличное бытие есть различие моментов, так что его *всеобщая* природа сообщает себе внешнюю реальность посредством *особенности*, и, благодаря этому и как отрицательная рефлексия внутри себя, она делает себя *единичным*. Или, наоборот, действительное есть некое *единичное*, которое посредством *особенности* поднимается до *всеобщности* и делает себя тождественным с собою. Действительное есть единое, но оно есть точно так же расхождение моментов понятия, и умозакключение есть круговорот опосредствования его моментов, круговорот, посредством которого оно себя полагает как единое.

Прибавление. Подобно понятию и суждению, умозакключение также обыкновенно рассматривается лишь как форма нашего субъективного мышления, и говорят согласно этому, что умозакключение есть обоснование суждения. И нет в самом деле сомнения, что суждение требует умозакключения, но это поступательное движение осуществляется не только благодаря нашей субъективной деятельности, а само суждение полагает себя как умозакключение и в нем возвращается к единству понятия. Определеннее, переход к умозакключению образует аподиктическое суждение. В аподиктическом суждении мы имеем некое единичное, которое через свои отличительные состояния соотносится с своим всеобщим, т. е. со своим понятием. Особенное является здесь как опосредствованная средина между единичным и всеобщим, и это есть основная форма умозакключения, дальнейшее развитие которого, понимаемое формально, состоит в том, что единичное и всеобщее также занимают это среднее место, благодаря чему затем образуется переход от субъективности к объективности.

§ 182.

Непосредственное умозакключение состоит в том, что определения понятия, как *абстрактные* по отношению друг к другу, находятся лишь во внешнем *отношении*, так что мы имеем сначала две *крайности*,

единичность и всеобщность; понятие же, как смыкающая эти две крайности *средина*, есть также лишь абстрактная *особенность*. Крайности, следовательно, положены существующими *сами по себе, равнодушными* как друг к другу, так и к их середине. Это умозаключение есть, таким образом, разумное, в котором нет понятия, — *формальное умозаключение рассудка*. — В нем субъект объединяют с некоей *другой* определенностью; или, иначе говоря, всеобщее включает в себя через это опосредствование *внешний* ему субъект. Умозаключение разума, напротив, состоит в том, что субъект через опосредствование смыкается *с самим собою*. Таким образом, он лишь после этого становится субъектом, или, иначе говоря, лишь после этого субъект оказывается в самом себе умозаключением разума.

Примечание. В дальнейшем нашем рассмотрении умозаключение рассудка выражается, согласно обычному его истолкованию, в его субъективном виде, в том виде, какой оно имеет, когда говорят, что *мы* делаем такие умозаключения. И на самом деле умозаключение рассудка есть *лишь субъективное* умозаключение. Но это умозаключение имеет также то объективное значение, что оно выражает лишь *конечность* вещей, но выражает ее тем определенным способом, которого здесь достигла форма. В конечных вещах субъективность, как вещьность, отделима от их свойств, их особенности, но она столь же отделима от их всеобщности; она отделима от последней, как тогда, когда эта всеобщность есть голое качество вещи и ее внешняя связь с другими вещами, так и тогда, когда она есть род и понятие вещи.

Прибавление. В полном согласии с вышеупомянутым пониманием умозаключения как формы разумного, определяли сам разум как способность умозаключать, а рассудок, напротив, как способность образовывать понятия. Не говоря уже о том, что в основании такого определения лежит поверхностное представление о духе, как о простой совокупности существующих рядом друг с другом сил или способностей, мы должны заметить относительно этого сочетания рассудка с понятием и разума с умозаключением, что мы столь же мало имеем право без дальнейшего рассматривать умозаключение как разумное, сколь мало мы имеем право рассматривать понятие как единственно лишь определение рассудка. С одной стороны, то, о чем формальная логика обыкновенно трактует в учении об умозаключении, есть на самом деле не что иное, как голое умозаключение рассудка, которому отнюдь не подобает честь быть признанным формой разумного и даже

просто разумным. С другой же стороны, понятие, как таковое, столь мало является только формой рассудка, что мы должны сказать как раз обратное: лишь абстрагирующий рассудок низводит понятие на степень формы рассудка. Согласно этому и различают обычно лишь рассудочные понятия и понятия разума. Это различие следует, однако, понимать не так, что *существуют* двоякого рода понятия, а скорее *так*, что *наша* деятельность либо останавливается на одной лишь отрицательной и абстрактной форме понятия, либо понимает его, согласно его истинной природе, как вместе с тем положительное и конкретное. Так, например, если мы рассматриваем понятие свободы как абстрактную противоположность необходимости, то это только рассудочное понятие свободы; истинное же и разумное понятие свободы содержит внутри себя необходимость как снятую. Точно так же выставленное так называемым деизмом определение бога есть лишь рассудочное понятие бога; христианская же религия, знающая бога триединым, содержит в себе разумное понятие бога.

а) Качественное умозаключение.

§ 183.

Первое умозаключение есть *умозаключение наличного бытия*, или *качественное* умозаключение, как было указано в предшествующем параграфе. Его форма есть (1) Е—О—В, т. е. некий субъект, как единичное, *смыкается* с неким *всеобщим определением* посредством некоего *качества*.

Примечание. Тот факт, что субъект (*terminus minor*) обладает кроме определения единичности, еще и другими определениями, и что точно так же и другой крайний термин (предикат заключительного предложения, *terminus maior*), кроме того определения, что он есть некое всеобщее, обладает еще дальнейшими определениями, — этот факт не имеет здесь значения; здесь имеют значение и принимаются во внимание только те формы, посредством которых эти члены создают умозаключение.

Прибавление. Умозаключение наличного бытия есть только умозаключение рассудка, а именно постольку, поскольку здесь единичность, особенность и всеобщность противостоят друг другу совершенно абстрактно. Таким образом это умозаключение есть наибольшее выходение понятия за свои пределы. Перед нами здесь некое непосред-

ственно единичное, как субъект; в этом субъекте выдвигается какая-нибудь особенная сторона, некоторое свойство, и посредством последнего единичное обнаруживает себя всеобщим. Так, например, мы говорим: эта роза красна, красное есть цвет; роза, следовательно, обладает цветом. Главным образом эта именно форма умозаключения рассматривается в обычной логике. Когда-то рассматривали умозаключение как абсолютное правило всякого познания, и научное утверждение считалось оправданным только в том случае, если было доказано как опосредствованное умозаключением. В наше время различные формы умозаключения встречаются еще почти исключительно только в учебных руководствах по логике, и знание этих форм считается пустой школьной мудростью, из которой нельзя сделать никакого дальнейшего употребления ни в практической жизни, ни в науке. Относительно этого убеждения мы должны раньше всего заметить, что, хотя и было бы излишне и педантично по всякому поводу выступать со всем аппаратом формального умозаключения, все же различные формы умозаключения никогда не теряют значения в нашем познании. Когда, например, человек, проснувшись утром в зимнюю пору, слышит скрип саней на улице и это его приводит к заключению, что ночью был сильный мороз, то он этим производит умозаключение, и подобную операцию мы повторяем ежедневно в самых разнообразных обстоятельствах. Следовательно, по крайней мере, немалый интерес должно было бы представлять для нас, как мыслящих людей, осознание этой своей повседневной деятельности, подобно тому, как представляет общепризнанный интерес знать не только функции нашей органической жизни, как, например, функции пищеварения, кровообращения, дыхания и т. д., но также и процессы и формы окружающей нас природы. При этом следует тут же согласиться с тем, что, подобно тому, как не требуется предшествующего изучения анатомии и физиологии для того, чтобы надлежащим образом переваривать пищу, дышать и т. д., так и не требуется предварительно изучать логику для того, чтобы делать правильные умозаключения. — Аристотель был первым, заметившим и описавшим различные формы и так называемые фигуры умозаключения в их субъективном значении, и он сделал это так точно и определенно, что в существенном нечего было больше прибавить. Но, хотя это создание Аристотеля делает ему великую честь, мы должны, однако, знать, что он в своих собственно философских исследованиях отнюдь не пользовался ни формами умозаключения рассудка, ни вообще формами конечного мышления (см. § 189).

§ 184.

Это умозаключение (α) совершенно *случайно* по своим определениям, так как средний термин, как абстрактная особенность, есть *лишь* *какая-либо определенность* субъекта, и последний, как *непосредственный* и, следовательно, эмпирически-конкретный, обладает несколькими такими определенностями; субъект, следовательно, может быть смыкаем также с *некоторыми другими* всеобщностями, и точно так же *единичная* особенность может, в свою очередь, обладать внутри себя различными определенностями; и с этой стороны, следовательно, субъект может быть отнесен к *различным* всеобщим посредством *одного и того же medius terminus*.

Примечание. Формальное умозаключение перестали употреблять скорее потому, что оно вышло из моды, чем потому, что была усмотрена его неправильность, которая оправдала бы его неупотребление. Этот и следующий параграф показывают, почему такое умозаключение не имеет никакого значения для истины.

Согласно указанной в этом параграфе стороне дела, такими умозаключениями можно, что называется, *доказать* самые различные положения. Нужно только брать тот *medius terminus*, от которого можно сделать переход к требуемому определению. Но с другим средним термином можно *доказать* другое и даже противоположное.— Чем конкретнее предмет, тем большим числом сторон, принадлежащих ему и могущих быть сделанными средними терминами, он обладает. Решение вопроса о том, какая из этих сторон более существенна, должно, в свою очередь, основываться на таком умозаключении, которое держится отдельной единичной определенности, и также легко можно найти для последней такую сторону и такое *соображение*, которым можно оправдать ее притязание на то, чтобы ее *признали важной и необходимой*.

Прибавление. Как ни мало думают в повседневной жизни об умозаключении рассудка, все же оно постоянно играет в ней определенную роль. Так, например, в гражданской тяжбе задача адвокатов состоит в том, чтобы выдвигать для своих клиентов правовые основания. Но такое правовое основание в логическом отношении представляет собою не что иное, как средний термин. То же самое имеет место в дипломатических переговорах, когда, например, различные державы заявляют притязание на одну и ту же область. При этом можно выдвигать право

наследования, географическое положение области, происхождение и язык его обитателей или какое-нибудь другое основание в качестве среднего термина.

§ 185.

(β). Это умозаключение случайно также в силу имеющейся в нем формы *соотношения*. Согласно понятию умозаключения, истинное есть соотношение различных предметов посредством некоторой середины, которая есть их единство. Но соотношения крайних терминов со средним (так называемых *посылок*, *большой и меньшей посылки*) представляют собою скорее *непосредственные* соотношения.

Эта противоречивость умозаключения получает, в свою очередь, выражение в бесконечном *прогрессе*, как требовании, чтобы каждая из посылок тоже была доказана посредством умозаключения; но так как последнее имеет две именно таких непосредственных посылки, то это все удвояющееся и удвояющееся требование повторяется *до бесконечности*.

§ 186.

Этот отмеченный здесь (вследствие его эмпирической важности) *недостаток* умозаключения, которому, взятому в этой форме, приписывается абсолютная правильность, должен снять самого себя в ходе дальнейшего определения умозаключения. Здесь, внутри сферы понятия, как и в суждении, *противоположная* определенность не только имеется *в себе*, но также и *положена*, и, таким образом, также и для дальнейшего определения умозаключения мы должны принимать только то, что каждый раз полагается им самим.

Непосредственным умозаключением, формой которого является $E-O-B$, *единичное* опосредствуется со всеобщим и положено в этом *заключении* как *всеобщее*. Таким образом единичный субъект, сам становясь всеобщим, служит единством двух крайних терминов и образует основание их опосредствования; это дает *вторую фигуру* умозаключения (2) $B-E-O$. Последняя выражает истину первой фигуры, состоящую в том, что опосредствование произошло в единичном и, таким образом, представляет собою нечто случайное.

§ 187.

Вторая фигура смыкает всеобщее (последнее, определенное в предшествующем заключении через единичность, переходит во вторую фигуру и теперь занимает здесь место непосредственного субъекта) с

особенным. *Всегообщее*, таким образом, положено этим заключением как особенное, следовательно как то, что опосредствует крайние термины, место которых теперь занимают другие; это — *третья фигура* умозаключения: (3) О—В—Е.

Примечание. В обычных изложениях так называемые *фигуры* умозаключения (Аристотель справедливо знает только *три* такие фигуры; *четвертая* фигура есть излишнее и даже, можно сказать, нелепое добавление позднейших авторов) ставятся лишь рядом друг с другом, и излагающие их несколько не помышляют о том, чтобы показать их необходимость, а еще меньше думают о том, чтобы показать их значение и ценность. Не приходится поэтому удивляться, что позднее фигуры стали рассматривать как продукты пустого формализма. Но на самом деле они имеют очень важное значение, основываются на необходимости того, чтобы *каждый момент*, как определение понятия, сам становился *целым и опосредствующим основанием*. — Вопрос же о том, какими определениями должны обладать, помимо этого, посылки, чтобы в результате получилось *правильное* умозаключение в различных фигурах, — должны ли они быть универсальными и т. д. или отрицательными, — этот вопрос составляет предмет *механического* исследования, которое — вследствие своей механической природы, в которой отсутствуют понятие и внутреннее значение — справедливо предано забвению. — Меньше всего можно ссылаться на *Аристотеля*, чтобы доказать важность такого исследования и вообще рассудочного умозаключения. Аристотель, правда, открыл и описал эти, как и многочисленные другие, формы духа и природы. Но в своих метафизических *понятиях*, равно как и в своих *понятиях* о природном и духе, он был столь далек от желания положить в их основание и сделать критерием форму рассудочного умозаключения, что можно даже сказать обратно, что ни одно из этих понятий не могло бы возникнуть или быть сохранено, если бы оно должно было подчиняться законам рассудка. Несмотря на манеру Аристотеля давать большое количество описательного и рассудочного материала, господствующим у него всегда остается *спекулятивное* понятие, и он не допускает, чтобы в эту форму перешел тот рассудочный процесс умозаключения, который сначала так определенно излагается им.

Прибавление. Объективный смысл фигур умозаключения состоит вообще в том, что все разумное оказывается тройким умозаключением, а именно так, что каждый из его членов занимает место как крайностей, так и опосредствующей середины. Так именно обстоит дело с тремя членами

философской науки, т. е. с логической идеей, природой и духом. Здесь сначала природа есть средний, смыкающий член. Природа, эта непосредственная целостность, раскрывается, развиваясь, в эти два крайних члена — в логическую идею и в дух. Но дух есть дух, лишь будучи опосредствован природой. Затем, во-вторых, дух, который мы знаем как индивидуальное, деятельное, есть также середина, а природа и логическая идея суть крайние члены. Дух-то именно и познает в природе логическую идею и возводит природу, таким образом, в ее сущность.

Точно так же, в-третьих, сама логическая идея есть середина; она есть абсолютная субстанция как духа, так и природы, всеобщее, все проникающее собою. Таковы члены абсолютного умозаключения.

§ 188.

Так как каждый момент занимал место середины и крайностей, то их определенное *отличие* друг от друга *снимается*, и умозаключение имеет сначала своим соотносящим, связующим звеном внешнее, лишенное различия своих моментов тожество рассудка, *равенство*; это — *количественное* или *математическое* умозаключение. Если две вещи *равны* третьей, они равны между собою.

Прибавление. Известно, что упомянутое здесь количественное умозаключение встречается в математике как аксиома, о которой, как и о других аксиомах, обыкновенно говорят, что ее содержание не может быть доказано, но оно и не нуждается в этом доказательстве, потому что оно непосредственно очевидно. Однако на самом деле эти математические аксиомы суть не что иное, как логические положения, которые, поскольку в них высказываются особенные и определенные мысли, должны быть выведены из всеобщего и самого себя определяющего мышления, а это их выведение и следует именно рассматривать как их доказательство. Это верно и здесь по отношению к признаваемому в математике аксиомой количественному умозаключению, которое оказывается ближайшим результатом качественного или непосредственного умозаключения. — Количественное умозаключение представляет собою, впрочем, совершенно бесформенное умозаключение, так как в нем упраздняется определенное понятием различие членов. Какие положения здесь должны быть посылками, — это зависит от внешних обстоятельств, и поэтому при применении этого умозаключения делают предпосылкой то положение, которое уже твердо установлено и доказано в другом месте.

§ 189.

Благодаря этому по отношению к *форме* получилось два результата: во-первых, каждый момент исполнял функцию и занимал место *средины*, следовательно, целого, потерял, следовательно, *в себе* односторонность своего абстрактного характера (§§ 182 и 184); во-вторых, завершилось *опосредствование* (§ 185), хотя и оно также завершилось только *в себе*, а именно лишь как *круг* взаимно предполагающих друг друга опосредствований. В первой фигуре Е—О—В обе посылки: Е—О и О—В еще не опосредствованы; первая посылка опосредствуется в третьей фигуре, а вторая посылка — во второй фигуре. Но каждая из этих двух фигур предполагает для опосредствования своих посылок также и наличие двух других фигур.

Вследствие этого опосредствующее единство понятия не должно уже больше быть положено лишь как абстрактная особенность, а должно быть положено как *развитое* единство единичности и всеобщности и, в первую очередь, как *рефлектированное* единство этих определений; *единичность вместе с тем* определена как всеобщность. Такая середина дает *умозаключение рефлексии*.

β) У м о з а к л ю ч е н и е р е ф л е к с и и.

§ 190.

Если середина есть уже не только абстрактная *особенная* определенность субъекта, но вместе с тем и *все единичные конкретные* субъекты, которые обладают этой определенностью, хотя и обладают ею наряду с другим определенностями, то (1) мы получаем умозаключение *всякости* (der Allheit), умозаключение обо всех. Большая посылка, имеющая субъектом особенную определенность, средний термин, как охватывающая всех, *предполагает*, однако, *заключение*, которое якобы имеет своей предпосылкой эту большую посылку. Она опирается поэтому (2) на *индукцию*, средину которой составляют *полное* перечисление единичных, как таковых: а, b, c, d и т. д. Но так как непосредственная эмпирическая единичность отлична от всеобщности и поэтому не может дать полноты, то индукция опирается (3) на *аналогию*, середина которой находится в единичном, но в смысле его существенной всеобщности, его рода или существенной определенности. Первое умозаключение для своего опосредствования отсылает нас ко

второму умозаключению, а второе — к третьему. Но последнее не менее первых двух требует определенной внутри себя всеобщности или единичности как рода, после того как формы внешнего соотношения единичности и всеобщности были пройдены в фигурах умозаключения рефлексии.

Примечание. Посредством умозаключения всякости исправляется вскрытый в § 184 недостаток основной формы умозаключения рассудка, но он исправляется лишь так, что возникает новый недостаток, а именно тот, что то, что должно было быть заключением, предполагается большой посылкой как *непосредственное* положение. — Все люди смертны, следовательно Кай смертен; все металлы электропроводны, следовательно также, например, и медь. Чтобы иметь возможность высказать эти большие посылки, в которых слово «все» должно означать *непосредственные* единичные вещи и которые должны быть по существу *эмпирическими* положениями, нужно, чтобы еще *до того* были сами по себе констатированы, как правильные, положения о *единичном* Кае, о *единичной* меди. — Каждому справедливо бросается в глаза не только педантизм, но и пустой, ничего не означающий формализм таких умозаключений, как: «все люди смертны, но Кай и т. д.».

Прибавление. Умозаключение всякости отсылает к умозаключению индукции, в котором единичные субъекты образуют смыкающую средину. Когда мы говорим: все металлы электропроводны, это — эмпирическое положение, которое вытекает из исследования всех единичных металлов. Мы получаем, таким образом, индуктивное умозаключение, которое имеет следующую форму:

$$\begin{array}{c} \text{O—E—B} \\ \text{E} \\ \text{E} \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \end{array}$$

Золото есть металлы, серебро есть металлы, свинец есть металлы и т. д. Это — большая посылка. К этому присоединяется меньшая посылка: все эти тела суть проводники электричества, и из этого вытекает заключение, что все металлы суть проводники электричества. Здесь, следовательно, связующим является единичность как совокупность всех.

Это умозаключение, в свою очередь, отсылает к другому умозаключению. Оно имеет своей серединой полное перечисление единичных. Это предполагает, что в известной области наблюдение и опыт достигли своего завершения. Но так как здесь дело идет о единичностях, то здесь снова получается бесконечный прогресс (Е, Е, Е,...). В индукции единичности никогда не могут быть исчерпаны. Когда говорят: все металлы, все растения и т. д., то это означает лишь: все металлы, все растения, с которыми мы до сих пор познакомились. Всякая индукция поэтому неполна. Мы, скажем, сделали то или другое наблюдение, мы, пожалуй, сделали очень много наблюдений, но мы все же не наблюдали всех случаев, всех отдельных экземпляров. Этот присущий индукции недостаток приводит к *аналогии*. В умозаключении аналогии мы из того, что вещи известного рода обладают известным свойством, умозаключаем, что и другие вещи этого рода также обладают этим свойством. Когда, например, мы говорим: до сих пор мы у всех планет находили данный закон движения; следовательно, и вновь открытая планета также, вероятно, движется по тому же закону, то это — умозаключение по аналогии. Аналогия справедливо пользуется большим почетом в эмпирических науках, и посредством нее были достигнуты значительные успехи. Инстинкт разума дает почувствовать, что то или другое эмпирически найденное определение имеет свое основание во внутренней природе или в роде данного предмета, и опирается на это определение в своем дальнейшем движении. Аналогия, впрочем, может быть поверхностной или основательной. Если, например, говорят: человек Кай — ученый; Тит также человек, следовательно он, вероятно, тоже ученый, то это, несомненно, весьма плохая аналогия, и именно потому, что ученость вовсе не есть принадлежность человеческого рода. Однако мы очень часто встречаем подобные поверхностные аналогии. Так, например, обыкновенно говорят: земля есть небесное тело и населена живыми существами; луна есть также небесное тело, следовательно и на луне, вероятно, есть живые существа. Эта аналогия ничем не лучше вышеуказанной. То обстоятельство, что земля имеет обитателей, имеет свое основание не только в том, что она представляет собою небесное тело, а для этого требуются еще другие условия; так, например, для этого требуется, чтобы небесное тело было окружено атмосферой, чтобы в связи с этим на нем была вода и т. д.; а эти именно условия как раз, насколько мы знаем, отсутствуют на луне. То, что в новейшее время получило название натурфилософии, состоит в большей своей части в праздной игре пустыми, внешними

аналогиями, относительно которых, однако, от нас требуют, чтобы мы почитали их глубокими достижениями; благодаря им философское рассмотрение природы заслуженно потеряло кредит.

γ) Умозаключение необходимости.

§ 191.

Это умозаключение, взятое согласно лишь абстрактным определениям, имеет своей серединой *всеобщее*, подобно тому, как умозаключение рефлексии имеет своей серединой *единичность*; последнее умозаключение имеет форму второй фигуры, а первое — третьей фигуры (§ 187). Всеобщее здесь положено как существенно определенное внутри себя. В первую очередь, 1) *особенное* в значении определенного *рода* или *вида* есть опосредствующее определение, это имеет место в *категорическом* умозаключении. 2) Ту же самую роль играет *единичное* в значении непосредственного бытия, так что оно представляет собою столь же опосредствующее, сколь и опосредствуемое; это имеет место в *условном, гипотетическом* умозаключении. 3) Затем опосредствующее *всеобщее* полагается также как целостность своих *обособлений* и как некое *единичное* особенное, как исключаящая единичность; это имеет место в *разделительном* умозаключении. Таким образом в определениях разделительного умозаключения выступает одно и то же всеобщее, и эти определения представляют собою лишь различные формы его выражения.

§ 192.

Умозаключение взято в предшествующих параграфах согласно содержащимся в нем различиям, и общим результатом их развития оказывается, что в нем эти различия снимают себя и понятие оказывается сущим вне себя. 1) Каждый из этих моментов обнаруживает себя *целостностью* моментов, следовательно целым умозаключением; они, таким образом, тождественны *в себе*; и 2) *отрицание* их различий и их опосредствования составляет *для-себя-бытие*, так что одно и то же всеобщее находится в этих формах, а также и положено как их тождество. В этой идеальности моментов процесс умозаключения получает следующее определение: он существенно содержит в себе *отрицание* определенностей, через которые он шествует; он есть, следовательно, опосредствование через снятие опосредствования и смыкание субъекта не с *другим*, а со *снятым другим*, с *самим собою*.

Прибавление. В обычной логике рассмотрением учения об умозаключении заканчивается первая часть, так называемое учение об элементах. Затем следует, в качестве второй части, так называемое учение о методах, которое должно показать, как, посредством применения *форм мышления*, рассмотренных в учении об элементах логики, к наличным объектам, создается целое научного познания. Откуда получают эти объекты и что такое вообще мысль об объективности, — об этом ничего не сообщает логика рассудка. Мышление считается здесь лишь субъективной и формальной деятельностью, и объективное в противоположность мышлению считается чем-то прочным и самим по себе данным. Но этот дуализм не истинен, и бесмысленно так брать определения субъективности и объективности, не спрашивая о их происхождении. Оба определения, как субъективность, так и объективность, суть во всяком случае мысли, а именно определенные мысли, которые должны показать, что они имеют свое основание во всеобщем и самого себя определяющем мышлении. Это мы сделали здесь сначала по отношению к субъективности. Мы познали ее или субъективное понятие (в которое входит понятие, как таковое, суждение и умозаключение) как диалектический результат двух первых главных ступеней логической идеи, а именно бытия и сущности. Если говорят о понятии, что оно субъективно и только субъективно, то это совершенно правильно постольку, поскольку оно во всяком случае есть сама субъективность. Столь же субъективны, как понятие как таковое, далее, также и суждение и умозаключение, каковы определения вслед за так называемыми законами мышления (законом тождества, законом различия и законом основания) образуют в обычной логике содержание так называемого учения об элементах логики. Но следует, далее, прибавить, что не следует рассматривать эту субъективность с ее названными здесь определениями (понятием, суждением и умозаключением) как пустой ящик, который должен быть наполнен извне, посредством существующих самих по себе объектов, а должно понимать, что сама субъективность, будучи диалектична, прорывает свой предел и, пройдя через умозаключение, раскрывается в объективность.

§ 193.

Эта *реализация* понятия, в которой всеобщее есть эта *единая* упреждающая назад внутрь себя целостность, различные члены которой суть также эта целостность, и которая через снятие опосредствования

определила себя как *непосредственное* единство, — эта реализация понятия есть *объект*.

Примечание. Каким бы странным ни казался на первый взгляд этот переход от субъекта, от понятия вообще, и, точнее говоря, от умозаключения (особенно странным этот переход должен казаться, если имеют в виду лишь умозаключение рассудка и представляют себе процесс умозаключения как деятельность сознания) в объект, мы все же не можем ставить себе целью сделать этот переход понятным для представления. Можно только задать вопрос, соответствует ли приблизительно наше обычное представление о том, что называется *объектом*, тому, что составляет определение объекта здесь. Но под объектом обыкновенно разумеют не только некоторое абстрактное сущее, или существующую вещь, или нечто действительное вообще, а нечто самостоятельное, *полное* внутри себя конкретное; эта полнота есть *целостность понятия*. Что *объект* есть также и *предмет*, и *внешнее* некоторому другому, — это определится потом, поскольку он полагает себя в *противоположность субъективному*; здесь же, пока он как то, во что перешло понятие из своего опосредствования, есть лишь *непосредственный* простодушный объект, точно так же, как и понятие тоже впервые определится как *субъективное* лишь в последующей противоположности.

Объект, далее, есть вообще *единое* — еще не определенное внутри себя — целое, объективный мир вообще, бог, абсолютный объект. Но объект имеет также различие в себе, распадается внутри себя на неопределенное многообразие (как объективный мир), и каждая из этих *обособившихся* составных частей (*Vereinzelte Iten*) есть также некий объект, некое внутри себя конкретное, полное, самостоятельное наличное бытие.

Объективность мы сопоставляли с бытием, существованием и действительностью; точно так же мы должны сопоставить переход к существованию и действительности (перехода к бытию нет, ибо оно есть первое, совершенно абстрактное, непосредственное) с переходом к объективности. *Основание*, из которого происходит действительность, рефлексивное *отношение*, которое снимает себя и переходит в действительность, суть не что иное, как еще не вполне *положенное понятие*, или, иначе говоря, они суть лишь его абстрактные стороны: основание есть лишь его существенное *единство*, а отношение есть лишь соотношение друг с другом *реальных* сторон, которые лишь должны быть *рефлектированы внутри себя*. Понятие же есть единство их обо-

их, и объект есть не только существенное, но внутри себя всеобщее единство; он содержит внутри себя не только реальные различия, но и эти же различия как целостности.

Ясно, впрочем, что во всех этих переходах дело идет о чем-то большем, чем лишь о том, чтобы вообще показать неотделимость понятия или мышления от бытия. Мы часто указывали, что *бытие* есть только простое соотношение с самим собою и что это скудное определение во всяком случае содержится в понятии или также в мышлении. Смысл этих переходов не в том, чтобы брать определения так, как они лишь *содержатся* в понят. и (этим недостатком страдает также и онтологическое доказательство бытия божия, благодаря положению, гласящему, что бытие есть *одна из* реальностей), а их смысл состоит в том, чтобы брать понятие так, как оно *должно* быть определено прежде всего само по себе, как понятие, с которым эта отдаленная абстракция бытия или даже объективности еще не имеет ничего общего, — и в том, чтобы, приглядываясь лишь к его определенности, как определенности *понятия*, убедиться, переходит ли она и как она переходит в некую форму, которая отлична от определенности, как она принадлежит понятию и является *внутри него*.

Если ставится в соотношение продукт этого перехода, объект, с понятием, которое, поскольку это касается его своеобразной формы, исчезло, то результат может быть *правильно* выражен формулировкой, что *в-себе*-понятие, или, если угодно, субъективность, и объект суть *одно и то же*. Но столь же *правильно* то, что они *различны*. Так как одно утверждение столь же правильно, сколь и другое, то этим самым сказано, что одно утверждение столь же неправильно, сколь и другое; такой способ выражения не может изобразить истинного положения дела. То «*в себе*», о котором идет речь в этих утверждениях, есть нечто абстрактное, и оно еще более односторонне, чем само понятие, односторонность которого снимается вообще тем, что оно снимает себя и переходит в объект, в противоположную односторонность. Это «*в себе*» должно поэтому, *отрицая* себя, определить себя к *для-себя-бытию*. Как повсюду, так и здесь, спекулятивное тождество не есть вышеуказанное тривиальное тождество, не есть тождество *в-себе*-понятия и объекта. Это замечание мы довольно часто повторяли, но его нельзя перестать повторять, если мы желаем положить конец пустым, всецело проистекающим из злой воли недоразумениям относительно этого тождества. Мы должны, впрочем, прибавить, что нет основания надеяться, что эта цель будет достигнута.

Если, впрочем, будем брать это единство совершенно обще, оставляя в стороне одностороннюю форму его *в-себе-бытия*, мы найдем, что оно, как известно, *служит предпосылкой онтологического доказательства* бытия божия и что оно выступает в этом доказательстве как *наисовершеннейшее*. У Ансельма, у которого мы впервые встречаем замечательную мысль об этом доказательстве, идет, правда, речь лишь о том, находится ли некоторое содержание только в *нашем мышлении*. Вот вкратце его слова:

Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et *in re*: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. (Несомненно, что то, больше чего не мыслимо, не может существовать в *одном* только интеллекте. Ибо если оно существует в одном лишь интеллекте, то мыслимо, что оно существует *реально*, что больше, чем существовать только в интеллекте. Если, следовательно, то, больше чего не мыслимо, существует лишь в интеллекте, тогда то, больше чего не мыслимо, есть то больше чего мыслимо, а это, несомненно, невозможно). — *Конечные* вещи, согласно определениям, до которых мы пока дошли, состоят в том, что их объективность не находится в согласии с их мыслью, т. е. с их всеобщим определением, их родом и их целью. Декарт и Спиноза и др. объективнее выразили это единство; принцип же непосредственной достоверности, или веры, берет его, подобно Ансельму, более субъективно, признавая именно, что в *нашем сознании* с представлением о боге неразрывно связано представление о его бытии. Если принцип этой веры признает также и по отношению к представлению о внешних конечных вещах, что наше сознание их и их бытие не отделимы друг от друга, потому что они в *созерцании* связаны с определением существования, то это, пожалуй, правильно. Но было бы величайшей бессмыслицей полагать, что в нашем сознании существование таким же образом связано с представлением о конечных вещах, как с представлением о боге; мы забывали бы при этом, что конечные вещи изменчивы и преходящим, т. е. что существование с ними связано лишь преходящим образом, что эта связь не вечна, а отделима. Ансельм поэтому, отодвигая в сторону такого рода связь, какую мы встречаем по отношению к конечным вещам, справедливо объявил совершенным лишь то, что существует не только субъективным, но и объективным образом. Всякое чванливое пренебрежение к

так называемому онтологическому доказательству и к этому Ансельмову определению совершенного ни к чему не приводит, так как оно содержится в каждом непредубежденном человеческом уме, равно как возвращается даже против воли и намерения в каждой философии, как мы можем убедиться на примере учения о непосредственной вере.

Но недостаток аргументации Ансельма, — недостаток, который, впрочем, разделяют с последним Декарт и Спиноза, равно как и учение о непосредственном знании, — заключается в том, что *единство*, которое характеризуется как наиболее совершенное, или также субъективно — как истинное знание, служит *предпосылкой*, т. е. принимается лишь *в себе*. Этому, следовательно, абстрактному тождеству тотчас же противниками противопоставляется *различие* этих двух определений, как это давно сделали, возражая Ансельму, т. е. противопоставляется представление о конечном и существование *конечного* — бесконечному, ибо, как мы раньше заметили, конечное есть такая объективность, которая вместе с тем не соответствует цели, своей сущности и понятию, отлично от этого понятия, или такое представление, такое субъективное, которое не содержит в себе существования. Это возражение и противоположность устраняются лишь тем, что указывается, что конечное есть нечто неистинное, что эти определения, взятые *сами по себе*, односторонни и лишены всякого значения и что тождество, следовательно, есть то, во что они сами переходят и в чем они примиряются.

В.

Объект.

§ 194.

Объект есть непосредственное бытие, благодаря равнодушию к различию, снявшему себя в объекте; он, далее, есть целостность внутри себя, но вместе с тем он также равнодушен к своему непосредственному единству, так как это тождество есть лишь *в-себе-сущее* тождество моментов; он таким образом распадается на различные существования, каждое из которых само есть целостность. Объект есть поэтому абсолютное *противоречие* между совершенной самостоятельностью и столь же совершенной несамостоятельностью различных существований.

Примечание. Определение: *абсолютное есть объект*, яснее всего выражено в *лейбницевской монаде*, которая, по мысли Лейбница, есть объект, но объект, обладающий представлениями *в себе*, а именно являющийся целостностью представлений о мире. В ее простом единстве всякое

различие существует лишь как идеальное, несамостоятельное. Ничто не проникает в монаду извне, она есть внутри себя целиком все понятие, отличающееся лишь большей или меньшей степенью собственного развития. Эта простая целостность точно так же распадается на абсолютное множество различий так, что они суть тоже самостоятельные монады. В монаде монад и в предустановленной гармонии хода их внутреннего развития эти субстанции снова выводятся на степень несамостоятельности и идеальности. Лейбницевская философия является, таким образом, вполне развитым *противоречием*.

Прибавление 1-е. Если абсолютное (бога) понимают как объект и не идут дальше этого, то это, как справедливо указал в новейшее время главным образом Фихте, представляет собою вообще точку зрения суеверия и рабского страха. Бог, несомненно, есть объект и притом всецело объект, пред которым наше особенное (субъективное) мнение и воление не обладают никакой истиной и значимостью. Но именно как абсолютный объект бог не противостоит субъективности как темная и враждебная сила, а, наоборот, содержит эту субъективность внутри самого себя как существенный момент. Это высказано в религиозном учении христианства, гласящем: бог хочет, чтобы все люди были спасены, и он хочет, чтобы все они достигли блаженства. Спасения, блаженства люди достигают благодаря тому, что они возвышаются до сознания своего единства с богом, бог перестает быть для них только объектом и, следовательно, предметом страха и ужаса, каким он был в особенности для религиозного сознания римлян. Если, далее, в христианской религии бог познается как любовь, и притом постольку, поскольку он открылся людям в своем едином с ним сыне, как данном, именно единичном человеке, и этим спас их, — то в этом акте находит себе выражение то положение, что противоположность между объективностью и субъективностью преодолена *в себе*, и уже наше дело сделать себя причастными этому спасению, отрекаясь от нашей непосредственной субъективности (сбрасывая с себя ветхого Адама) и созная бога как нашу истинную и существенную самость.

Подобно тому, как религия и религиозный культ состоят в преодолении противоположности между субъективностью и объективностью, точно так же наука и, ближе, философия не имеют никакой иной задачи, кроме преодоления этой противоположности посредством мышления. В познании дело вообще идет о том, чтобы лишить противостоящий нам объективный мир его чуждости, ориентироваться, как обыкновенно выражаются, в нем, а это означает — свести объективное к понятию,

которое есть наша глубочайшая самость. Из данного здесь разъяснения видно, как превратно рассматривать субъективность и объективность как некую прочную и абстрактную противоположность. Оба определения целиком диалектичны. Понятие, которое сначала только субъективно, соответственно своей собственной деятельности, не нуждаясь для этого ни в каком внешнем материале или веществе, приходит к тому, чтобы объективировать себя, и точно так же объект не есть нечто неподвижное, нечто, в чем не совершается никакого процесса, а его развитие состоит в том, что он обнаруживает себя одновременно и как субъективное, которое образует дальнейшее движение к *идее*. Кто незнаком с определениями субъективности и объективности и захочет их удерживать в их абстрактности, тот найдет, что эти абстрактные определения ускользают у него из рук раньше, чем он успевает оглянуться, и каждый раз он будет говорить как раз противоположное тому, что он хотел сказать.

Прибавление 2-е. Объективность содержит в себе три формы: *механизм, химизм и целевое соотношение*. *Механически* определенный объект есть непосредственный, индифферентный объект. Он, правда, содержит в себе различия, однако различные элементы относятся друг к другу равнодушно, и их связь для них только внешняя. В *химизме*, напротив, объект показывает себя существенно различным, так что объекты суть то, что они суть, лишь через их соотношение друг с другом, и дифференция составляет их качество. Третья форма объективности, *телеологическое отношение*, есть единство механизма и химизма. Цель есть снова, как механический объект, внутри себя замкнутая целостность, обогащенная, однако, выступившим в химизме принципом дифференции, и, таким образом, она соотносится с противостоящим ей объектом. Реализация цели и образует переход к *идее*.

а. Механизм.

§ 195.

Объект 1) в его непосредственности есть понятие лишь *в себе*; понятие, как субъективное понятие, есть сначала *вне* объекта, и всякая определенность есть определенность, положенная как внешняя. Как единство различных, объект есть поэтому некое *составное*, некий агрегат, и действие, оказываемое на другое, остается внешним соотношением; это — *формальный механизм*. — Объекты остаются в этом соотношении

и этой несамостоятельности самостоятельными, *внешне* оказывая противодействие друг другу.

Примечание. Как давление и толчок суть механические отношения, точно так же мы и знаем что-либо механически, *на память*, когда слова остаются для нас без смысла, остаются внешними восприятию, представлению, мышлению и также друг другу, поскольку они представляют собою бессмысленную последовательность. Поступки, благочестие и т. д. также *механичны*, поскольку человеку то, что он делает, предугадывается обрядовыми законами, руководителем совести и т. д., и в его поступках отсутствует его собственный дух и воля, так что эти поступки ему самому внешни.

Прибавление. Механизм, как первая форма объективности, есть также та категория, которая раньше всего представляется рефлексии при рассмотрении предметного мира и дальше которой она очень часто не идет. Это, однако, — поверхностный и бедный мыслью способ рассмотрения, который оказывается недостаточным даже по отношению к природе и еще более недостаточным по отношению к духовному миру. В природе механизму подчинены лишь совершенно абстрактные отношения еще замкнутой внутри себя материи; но уже явления и процессы так называемой физической области в тесном смысле этого слова (как, например, явления света, тепла, магнетизма, электричества и т. д.) не могут больше быть объяснены чисто механически (т. е. посредством давления, толчка, перемещения частей и т. д.), и еще более неудовлетворительным является перенесение и применение этой категории в области органической природы, поскольку дело идет о постижении специфичности последней, как, например, о питании и росте растений, а тем паче, если дело идет об ощущении у животных. Во всяком случае следует признать очень существенным и даже главным недостатком новейшего естествознания, что оно даже там, где дело идет о совершенно других и более высоких категориях, чем категории голого механизма, все же упорно держится последних в противоречии с тем, что само собою напрашивается непредубежденному созерцанию, и этим закрывает себе путь к адекватному познанию природы. — Что же затем касается образований духовного мира, то и при их рассмотрении очень часто незакономерно выдвигается механическая точка зрения. Так, например, говорят: человек *состоит* из тела и души. Эти последние считаются при этом обладающими самостоятельным существованием и лишь внешне связанными друг с другом. Мы также

находим, что душа рассматривается как простой комплекс самостоятельно существующих рядом друг с другом сил и способностей.

Но как ни решительно мы, с одной стороны, должны отвергнуть механический способ рассмотрения там, где он претендует занять вообще место постигающего в понятиях познания и заставить признать механизм абсолютной категорией, мы все же, с другой стороны, должны определенно требовать для механизма права и значения всеобщей логической категории, и его применение согласно с этим отнюдь не должно быть ограничено пределами той области природы, от которой эта категория получила свое название. Ничего, следовательно, нельзя возражать против того, что и вне области механики в собственном смысле, как, например, в физике и физиологии, обращается внимание на механические действия (например, на действие силы тяжести, рычага и т. д.); не следует только при этом упускать из виду, что в этих областях законы механики уже не играют решающей роли, а занимают, так сказать, подчиненное положение. К этому мы должны прибавить, что там, где в природе нормальное проявление высших, а именно органических, функций так или иначе нарушается или задерживается, механизм, играющий вообще подчиненную роль, тотчас же выступает как господствующий. Так, например, страдающий слабостью желудка чувствует *давление* в животе после приема в небольшом количестве известных родов пищи, между тем как другие люди, пищеварительные органы которых здоровы, принимая этот род пищи, остаются свободными от этого ощущения. То же применимо и к общему чувству *тяжести* в членах при болезненном состоянии тела. — В области духовного мира механизм тоже занимает подобающее, однако подчиненное, место. Справедливо говорят о механической памяти и о всякого рода других механических деятельности, как, например, о механическом чтении, писании, игре на музыкальных инструментах и т. д. Что касается далее памяти, то механический способ деятельности представляет даже, можно сказать, ее сущность. Это обстоятельство нередко упускалось из виду новейшей педагогикой в ее плохо направленном ревностном стремлении отстоять свободу интеллекта, что послужило к немалому вреду для дела образования юношества. Тем не менее тот, кто прибегнул бы к механике для исследования природы памяти и без дальнейших околичностей применил бы ее законы к душе, показал бы себя плохим психологом. Механическое в памяти как раз состоит лишь в том, что здесь известные знаки, звуки и т. д. схватываются в их лишь внешней связи и затем воспроизводятся в этой связи, не нуждаясь для этого

в определенном направлении внимания на их значение и внутреннюю связь. Не нужно никакого изучения механики, чтобы понять этот характер механической памяти, и таковое изучение не принесло бы никакой пользы психологии как таковой.

§ 196.

Несамостоятельностью, благодаря которой объект терпит *насилие*, он обладает (см. предшествующий параграф) лишь постольку, поскольку он самостоятелен. Так как объект есть положенное в себе понятие, то одно из этих определений снимается не в его ином, а объект, посредством своего отрицания себя, посредством своей несамостоятельности, сам смыкается с самим собою, и лишь после этого он самостоятелен. Таким образом, в то же время в отличие от внешности и отрицая ее в своей самостоятельности, эта самостоятельность образует *отрицательное единство* с собою, *центральность*, субъективность, в которой сам объект направлен на внешний объект и соотносен с ним. Последний также централен внутри себя и в этой центральности также соотносен лишь с другим центром, также имеет свою центральность в другом. Это 2) *небезразличный* различенный (*differentier*) механизм (падение, влечение, потребность в общении с людьми и т. д.).

§ 197.

Развитие этого отношения образует умозаключение, состоящее в том, что имманентная отрицательность, как *центральная* единичность некоего объекта (абстрактный центр), приходит в соотношение с несамостоятельными объектами, как с другой крайностью, посредством некоторой середины, которая соединяет в себе центральность и несамостоятельность объектов (относительный центр). Это 3) *абсолютный механизм*.

§ 198.

Указанное умозаключение (Е—О—В) есть тройственное умозаключение. Дурная *единичность несамостоятельных* объектов, в которых формальный механизм чувствует себя, как дома, представляет собою вследствие этой несамостоятельности в такой же мере внешнюю *всеобщность*. Эти объекты суть поэтому *середина* также между *абсолютным* и *относительным* центром (форма умозаключения В—Е—О), ибо

благодаря этой несамостоятельности эти два центра отсекаются друг от друга и становятся крайностями, равно как и благодаря этой же несамостоятельности они соотнесены друг с другом. Точно так же *абсолютная центральность*, как субстанциально-всеобщее (остающаяся тождественной тяжесть), центральность, которая, будучи чистой отрицательностью, заключает внутри себя также и единичность, есть посредствующее звено между *относительным центром* и *несамостоятельными объектами*, есть форма умозаключения О—В—Е. Это посредствующее звено, в силу своего характера имманентной единичности, есть существенно столь же разделяющий фактор, сколь, в силу своей всеобщности, тождественная скрепа и ненарушимое внутри-себя-бытие.

Примечание. Подобно солнечной системе, государство, например, представляет собою в практической области систему трех умозаключений. 1) *Единичный* (лицо) смыкается посредством своей *особенности* (посредством физических и духовных потребностей, которые в своем дальнейшем самостоятельном развитии дают гражданское общество) со *всеобщим* (с обществом, правом, законом, правительством). 2) Воля, деятельность индивидуумов есть то посредствующее звено, благодаря которому удовлетворяются потребности в обществе, праве и т. д., равно как и общество, право и т. д. получают благодаря ей наполнение и осуществление. 3) Но всеобщее (государство, правительство, право) есть та субстанциальная середина, в которой индивидуумы и их удовлетворение находят и получают свою наполненную реальность, свое опосредствование и устойчивое существование. Каждое из этих определений в то же самое время как опосредствование смыкает его с другой крайностью, смыкается именно в этом самом процессе с самим собою, производит себя, и это произведение себя и есть самосохранение. Лишь посредством природы этого смыкания, посредством этих трех умозаключений с одними и теми же терминами, подлинно постигается целое в его организации.

§ 199.

Непосредственность существования, которым объекты обладают в абсолютном механизме, подвергается в себе отрицанию тем, что самостоятельность этих объектов опосредствуется их соотношениями друг с другом, следовательно, их несамостоятельностью. Таким образом, объект должен быть положен как *небезразличный* в своем *существовании* по отношению к своему иному.

b. Химизм.

§ 200.

Небезразличный объект обладает некоей имманентной *определенностью*, составляющей его природу, в которой он обладает существованием, но, как положенная целостность *понятия*, он есть противоречие этой своей целостности и определенности своего существования. Он есть поэтому стремление снять это противоречие и сделать свое наличное бытие соответственным понятию.

Прибавление. Химизм есть категория объективности, которую, как правило, не особенно выделяют, а соединяют с механизмом и в этом соединении их под общим названием механического отношения противопоставляют обыкновенно отношению *целесообразности*. Повода к этому следует искать в том обстоятельстве, что *механизм* и *химизм* во всяком случае имеют между собою то общее, что они лишь суть *в себе* существующее понятие, между тем как *цель*, напротив, следует рассматривать как *для себя* существующее понятие. Но механизм и химизм также и очень определенно отличаются друг от друга, и отличие их друг от друга состоит именно в том, что объект в форме механизма есть ближайшим образом лишь равнодушное соотношение с собою, а химический объект, напротив, оказывается непременно соотносенным с другим. Правда, что также и в механизме, когда он развивается дальше, уже выступают соотношения с другими. Однако соотношение механических объектов друг с другом есть пока что лишь внешнее соотношение, так что соотносенные друг с другом объекты сохраняют видимость самостоятельности. Так, например, в природе различные небесные тела, образующие нашу солнечную систему, находятся друг к другу в отношении движения и оказываются соотносенными друг с другом посредством этого движения. Движение, как единство пространства и времени, есть, однако, лишь совершенно внешнее и абстрактное соотношение и кажется поэтому, что внешне соотносенные таким образом друг с другом небесные тела будут и останутся тем, что они суть, также и помимо этого их соотношения друг с другом. — Иначе, напротив, обстоит дело с химизмом. Химически безразличные объекты суть то, что они представляют собою, явно лишь благодаря их безразличию и суть, таким образом, абсолютное влечение соединиться в одно целое друг с другом и друг через друга,

§ 201.

Химический процесс имеет поэтому своим продуктом *нейтральное* своих напряженных крайних членов, и последние *в себе* суть это нейтральное. Понятие, конкретно всеобщее, смыкается посредством дифференции объектов, обособления, с единичностью, с продуктом, и в этом смыкании оно смыкается лишь с самим собою. Точно так же содержатся в этом процессе и другие умозаклучения. Опосредствующим является единичность, как деятельность, равно как и конкретное всеобщее, сущность напряженных крайностей, которые в продукте получают существование.

§ 202.

Химизм как рефлексивное отношение объективности имеет еще своей предпосылкой вместе с небезразличной природой объектов также и их *непосредственную* самостоятельность. Химический процесс представляет собою переход туда и обратно от одной формы к другой, которые вместе с тем остаются еще внешними друг другу. — В нейтральном продукте определенные свойства, которыми обладали крайности по отношению друг к другу, сняты. Этот продукт, правда, соответствует понятию, но *одушевляющего* начала дифференцирования не существует в нем, так как он впал обратно в непосредственность; нейтральное есть поэтому нечто, могущее распасться. Но судящее, различающее (*urtheilende*, буквально: перво-делящее) начало, которое разъединяет нейтральное на небезразличные крайности и вообще сообщает безразличному объекту сродство и одушевление по отношению к другому, это начало, а равно и процесс, как отделение, сообщающее напряжение, падают вне первого процесса, вне процесса, производшего этот продукт.

Прибавление. Химический процесс есть еще конечный, обусловленный процесс. Понятие, как таковое, есть пока лишь внутреннее этого процесса и еще не получает здесь существования в своем для-себя-бытии. В нейтральном продукте процесс угас, и побудительное начало находится вне его.

§ 203.

Внешний характер каждого из этих двух процессов — сведения небезразличного к нейтральному и дифференцирования безразличного или нейтрального, — который сообщает им вид самостоятельных в

отношении друг друга процессов, показывает, однако, их конечность в переходе в продукт, в котором они сняты. И, обратно, химический процесс выявляет ничтожность предполагаемой непосредственности небезразличных объектов. — Посредством этого *отрицания* внешности и непосредственности, в которые было погружено понятие как объект, оно положено перед лицом этой внешности и непосредственности как *свободное и для себя* существующее, т. е. оно теперь положено *как цель*.

Прибавление. Переход от химизма к телеологическому отношению получается благодаря тому, что обе формы химического процесса взаимно снимают друг друга. Благодаря этому получается освобождение понятия, которое пока налично в химизме и в механизме лишь *в себе*, и понятие существующее, таким образом, для себя, есть *цель*.

с. Телеология.

§ 204.

Цель есть понятие, вступившее посредством отрицания непосредственной объективности в свободное существование, есть *для-себя-сущее* понятие. Она определена как *субъективная* цель, так как это *отрицание* сначала *абстрактно*, и поэтому пока что объективность лишь противостоит ему. Но эта определенность субъективности *односторонняя* по сравнению с целостностью понятия и, прибавим, *односторонняя для самой цели*, так как всякая определенность положила себя в ней как снятую. Таким образом и для цели предполагаемый ею объект есть лишь идеальная, *ничтожная в себе* реальность. В качестве такого противоречия ее тождества с собою, с положенными в ней отрицанием и противоположностью, сама цель есть снятие, *деятельность*, отрицающая противоположность так, что полагает ее тождественной с собою. Это *реализация цели*, — реализация, в которой цель, сделав себя иным своей субъективности и объективировав себя, снимает различие субъективности и объективности, — смыкается *лишь с самой собою и сохраняет себя*.

Примечание. С одной стороны, понятие цели излишне, но, с другой стороны, оно справедливо было названо *понятием разума* и противопоставлялось абстрактно всеобщему рассудку, которое лишь *подводит* осбенное под себя, но не имеет его в самом себе. — Далее, следует сказать, что различие между целью, как конечной причиной, и лишь *действующей причиной*, т. е. обычно так называемой причиной, в высшей степени

важно. Причина принадлежит сфере еще не раскрытой, слепой необходимости; она выступает поэтому как переходящее в свое иное и теряющее в этом переходе в положенность свою первоначальность; лишь в себе или для нас причина в следствии впервые становится причиной и возвращается *внутрь себя*. Цель, напротив, положена как содержащая *внутри самой себя* определенность, или действие — как то, что в причине еще представляется как инобытие, так что она в своей деятельности не переходит, а *сохраняет себя*, т. е. она имеет своим результатом лишь самое себя и *в конце* она есть то же самое, чем она была *в начале*, в ее первоначальности; лишь благодаря этому самосохранению она есть истинно первоначальное. — Цель требует спекулятивного понимания как понятие, которое само в собственном *единстве* и в *идеальности* своих определений содержит *суждение* (Urtheil) (буквально: перво-деление) или отрицание, противоположность между субъективным и объективным, и в такой же мере содержит снятие этой противоположности.

Когда мы говорим о цели, мы не должны тотчас же или исключительно думать о той форме, в которой она находится в сознании, о форме наличного в представлении определения. Своим понятием *внутренней* целесообразности Кант снова возродил идею вообще и, в особенности, идею жизни. Определение жизни, которое дает Аристотель, уже содержит в себе внутреннюю целесообразность и стоит поэтому бесконечно выше новейшего понятия телеологии, которое имело в виду лишь *конечную, внешнюю* целесообразность.

Потребность, влечение суть ближайшие примеры цели. Они суть *чувствуемое* противоречие, которое имеет место *внутри* самого живого субъекта, и переходят в деятельность отрицания этого отрицания, которое еще есть голая субъективность. *Удовлетворение* восстанавливает мир между субъектом и объектом, так как объективное, стоящее *по ту сторону*, пока продолжает существовать противоречие (т. е. пока чувствуется потребность), снимается в этой его односторонности благодаря его соединению с субъектом. — Те, которые так много говорят о прочности и непреодолимости конечного — как субъективного, так и объективного, имеют перед собою в каждом влечении обратный пример. Влечение есть, так сказать, *уверенность* в том, что субъективное только односторонне и так же мало истинно, как и объективное. Влечение есть, далее, *осуществление* на деле этой своей уверенности; оно осуществляет снятие этой противоположности, снятие субъективного, которое есть и остается лишь субъективным, и объективного,

которое есть и остается лишь объективным; влечение осуществляет снятие этой их конечности.

Что касается целевой деятельности, то можно еще обратить внимание читателя на то, что в *умозаключении*, которое представляет собою эта деятельность, — она смыкает цель с собою через посредство реализации — мы встречаем, как существенную черту, *отрицание* терминов. Это отрицание есть только что упомянутое отрицание встречающейся в цели, как таковой, непосредственной субъективности, равно как и отрицание *непосредственной* объективности (средства и предпосылаемых объектов). Это — то же самое отрицание, которое мы совершаем по отношению к случайным вещам и явлениям мира сего, равно как и по отношению к собственной субъективности, когда наш дух возвышается к богу. Это — тот момент, который, как мы указали во «Введении» и в § 192, упускается из виду и опускается в той форме умозаключений рассудка, которая придается этому возвышению души в так называемых доказательствах бытия божия.

§ 205.

Телеологическое соотношение, как непосредственное, есть ближайшим образом *внешняя* целесообразность, и понятие противостоит объекту, как чему-то *предпосылаемому* ему. Цель *конечна* отчасти по своему *содержанию* и отчасти потому, что она имеет некоторое внешнее свое условие в преднаходимом объекте, как представляющем собою *материал* для ее реализации; ее самоопределение постольку лишь *формально*. Эта непосредственность цели означает ближе то, что *особенность* (которая, как *определение формы*, есть *субъективность* цели) выступает как рефлексированная внутри себя, что *содержание* выступает как *отличное от целостности* формы, субъективности *в себе*, понятия. Эта различие составляет *конечность* цели *внутри самой себя*. Содержание цели вследствие этого есть ограниченное случайное и данное содержание, равно как и объект цели есть некое особенное и преднайденное.

Прибавление. Когда мы говорим о цели, мы при этом обыкновенно имеем в виду лишь внешнюю целесообразность. При этом способе рассмотрения мы видим в предметах не нечто носящее свое предназначение в самом себе, а лишь *средства*, которые употребляются и потребляются для осуществления лежащей вне их цели. Это вообще точка зрения *полезности*, которая некогда играла большую роль также

и в науках, но затем была заслуженно дискредитирована и признана недостаточной для достижения подлинного разума природы вещей. Мы должны во всяком случае отдавать конечным вещам, как таковым, справедливость, признав их не чем-то последним, а тем, что указывает за пределы самого себя. Эта отрицательность конечных вещей представляет собою, однако, их собственную диалектику, и, чтобы познать последнюю, мы должны раньше всего вникнуть в их положительное содержание. Мы должны, впрочем, заметить, что, поскольку в телеологическом способе рассмотрения руководятся честным стремлением показать проявление в природе премудрости божией, это стремление не осуществляется, ибо изыскивание целей, которым предметы служат средствами, не выводит нас за пределы конечного и легко увлекает в забавные рассуждения, вроде например, того рассуждения, которое не довольствуется рассмотрением виноградных лоз с точки зрения той всем известной пользы, которую они приносят человеку, но и рассматривает с этой точки зрения также и пробковое дерево и поучает нас, что последнее имеет своим назначением доставлять нам приготовляемые из его коры пробки, чтобы мы затыкали ими бутылки с вином. В былые времена писали целые трактаты в этом духе, и легко понять, что такого рода рассуждения не могут приносить пользу ни истинным интересам религии, ни истинным интересам науки. Внешняя целесообразность непосредственно предшествует идее, однако часто бывает, что воззрение, стоящее на пороге истины, является как раз наименее удовлетворительным.

§ 206.

Телеологическое соотношение есть умозаключение, в котором субъективная цель смыкается с внешней ей объективностью через некоторый средний термин, который есть единство обеих; это единство есть, с одной стороны, *целесообразная деятельность*, с другой стороны — *непосредственно подчиняемая цели объективность, средство*.

Прибавление. Развитие цели в идею проходит три ступени: *во-первых*, ступень субъективной цели; *во-вторых*, ступень осуществляющейся цели и, *в-третьих*, ступень осуществленной цели. — Вначале мы имеем субъективную цель, и она, как для себя сущее понятие, сама есть целостность моментов понятия. Первым из этих моментов является тождественная с собою всеобщность, как бы нейтральная вначале вода, которая все заключает в себе, но в которой еще ничего не различено. Вторым моментом является затем обособление этого всеобщего, благодаря

чему последнее получает определенное содержание. Так как это определенное содержание полагается деятельностью всеобщего, то последнее через посредство этого содержания возвращается к самому себе и *смыкается* с самим собою. Согласно с этим мы, ставя себе какую-нибудь цель, говорим, что мы что-то *решаем*, представляя, таким образом, себя как бы свободными до того, как приняли решение, доступными для того или другого определения. Но точно так же мы говорим вслед за тем, что мы на что-то *решились*, чем выражаем то, что субъект выступает из своей лишь для себя сущей внутренней жизни и вступает в отношения с противостоящей ему объективностью. Это составляет переход от чисто субъективной цели к обращенной во вне целесообразной деятельности.

§ 207.

1) *Субъективная* цель есть умозаключение, в котором *всеобщее* понятие через посредство особенности смыкается с единичностью таким образом, что единичность, как самоопределение, *судит* (urtheilt), т. е. не только обособляет, превращает еще неопределенное всеобщее в некоторое определенное *содержание*, но также полагает *противоположность* субъекта и объекта, — и в то же самое время единичность есть в самой себе возвращение внутрь себя, ибо, сравнивая субъективность понятия, которая предполагается противостоящей объективности, с внутри себя сомкнутой целостностью определений понятия, единичность определяет эту субъективность как нечто несовершенное и обращается вместе с тем *во вне*.

§ 208.

2) Эта направленная *во вне* деятельность есть *единичность*, тождественная в субъективной цели с особенностью, которая *вмещает* в себе, на-ряду с содержанием, также и *внешнюю объективность*. Она приходит, во-первых, в *непосредственную* связь с объектом и завладевает им как *средством*. Понятие есть эта непосредственная *власть*, потому что оно есть тождественная с собою отрицательность, в которой *бытие* объекта всецело определено как лишь нечто *идеальное*. — *Весь средний термин* есть это внутреннее могущество понятия, как деятельности, с которой *объект*, как *средство*, непосредственно соединен и которой он подчинен.

Примечание. В конечной целесообразности средний термин *разбит* на два внешних друг другу момента — на деятельность и на служащий средством объект. Соотношение цели, как власти, с этим объектом и подчинение ею себе этого последнего *непосредственно*, — первая *посылка* умозаключения, — поскольку в понятии, как представляющем для себя сущую идеальность, *объект* положен как *в себе* ничтожный. Это соотношение или первая посылка *сама становится* средним термином, который вместе с тем есть *внутри себя* умозаключение, так как цель смыкается с объективностью посредством этого соотношения, посредством своей деятельности, в которой она продолжает содержаться и господствовать.

Прибавление. Выполнение цели есть опосредствованный способ реализации цели, — но столь же необходимо также и непосредственная реализация. Цель непосредственно овладевает объектом, потому что она есть власть над объектом, потому что в ней содержится особенность, а в последней также и объективность. — Живые существа обладают телом, душа овладевает последним и непосредственно объективируется в нем. Душе человека нужно много труда, чтобы сделать свое тело средством. Человек должен сначала как бы вступить во владение своим телом, дабы оно стало орудием его души.

§ 209.

3) Целесообразная деятельность с ее средством еще направлена во вне, ибо цель также *не* тождественна с объектом; поэтому она и должна сначала опосредствоваться последним. Средство, как объект, находится в этой *второй* *посылке* в *непосредственном* соотношении с *другим* крайним термином умозаключения, с объективностью, как предпосылаемой, с материалом. Это соотношение есть сфера служащих цели механизма и химизма, истинной и свободным понятием которых цель является. То обстоятельство, что субъективная цель, как власть, правящая этими процессами, в которых *объективное* стирается и снимается, сама держится *вне их* и вместе с тем есть то, что в них *сохраняется*, — есть *хитрость* разума.

Прибавление. Разум столь же *хитер*, сколь *могущественен*. Хитрость состоит вообще в опосредствующей деятельности, которая, дав объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, все же осуществляет лишь *свою*

собственную цель. В этом смысле можно сказать, что божественное провидение ведет себя по отношению к миру и его процессу как абсолютная хитрость. Бог дает людям действовать, как им угодно, не снимает игру их страстей и интересов, а получается из этого осуществление *его* целей, которые всецело отличны от целей, руководивших теми, которыми он пользуется.

§ 210.

Реализованная цель есть, таким образом, *положенное единство* субъективного и объективного. Однако характерной чертой этого единства является то, что лишь то, что есть *одностороннего* в субъективном и объективном, нейтрализовано и снято в нем, объективное же в нем подчинено и сделано соответственным цели, как свободному понятию, и, следовательно, подчинено также и его власти. Цель *отстаивает себя и сохраняется* в борьбе, одновременно противопоставляя себя объективному и сохраняя себя в объективном, потому что она есть не только одностороннее субъективное, особенное, но, кроме того, также и конкретно всеобщее, в себе сущее тождество субъективного и объективного. Это всеобщее, как просто рефлексированное внутрь себя, есть *содержание*, которое остается *одним и тем же* на протяжении всех трех терминов умозаключения и их движения.

§ 211.

Но в конечной целесообразности осуществленная цель страдает таким же изъяном, каким страдает середина и начальная цель: она так же надломлена внутри себя, как и последние. Поэтому получилась форма, лишь *внешне* приложенная к преднайденному материалу, — форма, которая, благодаря ограниченному содержанию цели, также представляет собою случайное определение. Достигнутая цель есть поэтому лишь некий объект, который, в свою очередь, представляет собою средство или материал для других целей и так далее до *бесконечности*.

§ 212.

Но то, что в реализации цели происходит *в себе*, это именно то, что снимаются односторонняя *субъективность* и видимость наличия противостоящей ей объективной самостоятельности. Овладевая средством, *понятие* полагает себя как *в себе* сущую сущность объекта; *в себе* самостоятельность объекта испарилась уже в механическом и химическом процессах, а в их протекании под господством цели снимается *видимость* этой самостоятельности, снимается *противопоставляющее себя*

понятию отрицательное. Но уже в том обстоятельстве, что осуществленная цель определена *лишь* как средство и материал, этот объект сразу же положен как нечто в себе ничтожное, как нечто *лишь* идеальное. Тем самым исчезла также противоположность между *содержанием* и *формой*. Так как цель, благодаря снятию определений формы, смысляет себя с собою, то форма положена как *тождественная* с собою, положена, следовательно, как содержание, так что понятие, как *деятельность формы*, имеет *содержанием* *лишь себя*. Таким образом, через этот процесс *положено* вообще то, чем было *понятие* цели, *в себе сущее* единство субъективного и объективного положено теперь как *для себя сущее* единство, — положена *идея*.

Прибавление. Конечность цели состоит в том, что при реализации цели материал, употребленный как средство, *лишь* внешним образом подводится под нее и делается соответственным ей. Но на самом деле объект есть в себе понятие, и когда последнее, как цель, реализуется в нем, эта реализация является *лишь* проявлением его собственной внутренней сущности. Объективность есть, таким образом, как бы только покров, под которым скрывается понятие. В рамках конечного мы не можем испытать или видеть подлинного достижения цели. Осуществление бесконечной цели состоит, поэтому, *лишь* в снятии иллюзии, будто она еще не осуществлена. Добро, абсолютное добро, осуществляется вечно в мире, и результатом этого является то, что оно давно само по себе осуществлено и ему не приходится ждать нас, чтобы мы его осуществили. В этой иллюзии мы живем, и вместе с тем только она является побуждением к деятельности, она одна заставляет нас интересоваться миром. Идея в своем процессе сама создает себе эту иллюзию, противопоставляет себе нечто другое, и ее деятельность состоит в снятии этой иллюзии. *Лишь* из этого заблуждения рождается истина, и в этом заключается примирение с заблуждением и с конечностью. Инобытие или заблуждение, как снятое, само есть необходимый момент истины, которая существует *лишь* тогда, когда она делает себя своим собственным результатом.

С.

Идея.

§ 213.

Идея есть истина *в себе и для себя*, абсолютное единство понятия и объективности. Ее идеализованное содержание есть не что иное, как понятие в его определениях. Ее реальное содержание есть *лишь*

раскрытие ее самой в форме внешнего существования, и, замыкая эту форму (Gestalt) в своей идеальности, идея удерживает ее в своей власти, сохраняет, таким образом, себя в ней.

Примечание. Определение *абсолютного*, согласно которому оно есть *идея*, само абсолютно. Все предыдущие определения приходят к этому определению, сосредоточиваются в нем. — Идея есть *истина*, ибо истина состоит в соответствии объективности понятию, а не в соответствии внешних предметов моим представлениям; последнее есть лишь *правильное представление*, которое я, *данное лицо*, составляю себе. В идее дело не идет об «этом», о единичном, не идет дело ни о представлениях, ни о внешних предметах. — Но и *все* действительное, поскольку оно — нечто истинное, есть идея и обладает своей истинностью посредством и в силу идеи. Единичное бытие представляет собою какую-нибудь одну сторону идеи; последней нужны поэтому еще другие действительности, которые также выступают как обладающие видимо самостоятельным существованием. Лишь во всех них вместе и в их соотношениях друг с другом реализовано понятие. Единичное, взятое само по себе, не соответствует своему понятию; эта ограниченность его существования составляет его *конечность* и ведет к его гибели.

Идею не следует понимать как идею *о чем-то*, идею о том или другом предмете, точно так же, как не следует понимать понятие лишь как определенное понятие. Абсолютное есть всеобщая и единая идея, которая в акте суждения, *перводеления* (urtheilend), обособляет себя в *систему* определенных идей, которые, однако, по своей природе не могут не возвратиться в единую идею, в их истину. В силу этого суждения, этого перводеления, идея *вначале* есть лишь *единая* всеобщая субстанция, но в своей развитой, подлинной действительности она есть *субъект* и, таким образом, дух.

Идею, поскольку она не имеет своей исходной и опорной точкой некоторого отдельного *существования*, часто принимают чем-то чисто формально логическим. Такое понимание следует предоставить тем точкам зрения, для которых существующая вещь и все дальнейшие, еще не достигшие идеи определения являются так называемыми *реальностями* и подлинными *действительностями*. — Точно так же ложно представление, будто идея лишь *абстрактна*. Она, во всяком случае, абстрактна постольку, поскольку все *неистинное* в ней разрушается и исчезает, но в самой себе она существенно конкретна, ибо она есть свободное самоопределяющееся и, следовательно, определяю-

щее себя к реальности понятие. Она была бы формально-абстрактной лишь в том случае, если бы мы брали понятие, представляющее собою ее принцип, как абстрактное единство, а не таким, каким оно на самом деле является, не как *отрицательное возвращение его внутри себя* и как *субъективность*.

Прибавление. Когда я *знаю*, как нечто *существует*, говорят, что я обладаю истиной. Так первоначально представляют себе истину. Это, однако, истина лишь по отношению к сознанию или формальная истина; это — только правильность. Истина же в более глубоком смысле состоит, напротив, в том, что объективность тождественна с понятием. Об этом-то наиболее глубоком смысле истины идет речь, когда говорят об *истинном* государстве или об *истинном* производстве искусства. Эти предметы истинны, когда они суть то, чем они *должны* быть, т. е. когда их реальность соответствует их понятию. Понимаемое таким образом неистинное есть то же самое, что обычно называют также и плохим. Плохой человек есть неистинный человек, т. е. человек, который не ведет себя согласно своему понятию или своему назначению. Однако совсем без тождества понятия и реальности ничто не может существовать. Даже плохое и неистинное существует лишь постольку, поскольку его реальность каким-то образом и в какой-то мере соответствует его понятию. Насквозь плохое или противное понятию есть именно поэтому нечто распадающееся внутри самого себя. Вещи в мире обладают своим существованием единственно лишь через понятие, т. е. вещи, говоря языком религиозного представления, суть то, что они суть, лишь через пребывающие в них божественные и поэтому творческие мысли. — Говоря об идее, не следует представлять себе под нею нечто далекое и потустороннее. Идея, наоборот, есть всецело близкое, присутствующее возле нас, и она находится также в каждом сознании, хотя и искаженная и ослабленная. — Мы представляем себе мир великим целым, сотворенным богом, и сотворенным именно так, что бог открылся нам в нем. Мы полагаем также, что миром правит божественное провидение; а это означает, что мировая внеположность вечно снова приводится к единству, из которого она произошла, и что она поддерживается в состоянии, соответствующем этому единству. — Философия истари не ставила своей целью ничего иного, кроме мыслящего познания идеи, и все заслуживающее название философии всегда клало в основание своих учений сознание абсолютного единства того, что рас-судком признается лишь в его раздельности. — Доказательства того,

что идея есть истина, нам не приходится требовать только теперь; все предыдущее развитие мысли содержит в себе это доказательство. Идея есть результат этого шествия мысли; однако мы не должны понимать этот результат так, будто идея есть нечто *лишь* опосредствованное, т. е. опосредствованное чем-то, что является иным, чем она сама. Идея есть, наоборот, свой собственный результат, и, как таковой, она есть столь же непосредственное, сколь и опосредствованное. Рассмотренные доселе ступени бытия и сущности, равно как и ступени понятия и объективности, не суть в этом их различии нечто неподвижное и самостоятельно существующее. Нет; они оказались диалектическими, и их истина состоит лишь в том, что они суть моменты идеи.

§ 214.

Идея может быть формулирована различными способами. Ее можно назвать *разумом* (это — истинно философский смысл понятия *разума*), *субъектом-объектом*, *единством идеального и реального, конечного и бесконечного, души и тела, возможностью, которая в себе самой имеет свою действительность*, тем, *природа чего может быть постигнута лишь как существующая*, и т. д. Все эти формулировки законны, потому что в идее содержатся все отношения рассудка, но они содержатся в ней в их *бесконечном* возвращении и тождестве внутри себя.

Примечание. Рассудок очень легко может показать, что все, что высказывается об идее, *противоречиво* внутри себя. Однако по всем пунктам ему можно воздать той же монетой или, вернее, по всем пунктам ему уже воздано в идее той же монетой. Эта оплата есть работа разума, которая, разумеется, не так легка, как работа рассудка. — Если рассудок показывает, что идея сама себе противоречит, потому что, например, субъективное лишь субъективно, объективное же не есть субъективное, а, наоборот, противоположно ему; что бытие есть нечто совершенно другое, чем понятие, и поэтому не может быть вылучено из последнего; что конечное точно так же лишь конечно, есть прямая противоположность бесконечного и, следовательно, не может быть тождественно с последним, и так далее, по отношению ко всем определениям, — то логика показывает как раз противоположное, показывает именно, что субъективное, которое лишь субъективно, конечное, которое лишь конечно, бесконечное, которое должно быть лишь бесконечным и т. д., не имеют истинности, противоречат сами себе и переходят в свою противоположность. Таким образом, этот переход и единство, в котором крайности

заключены как снятые, как некоторая видимость или моменты, обнаруживают себя истиной этих крайностей.

Когда рассудок критикует идею, его критика оказывается двойным недоразумением. *Во-первых*, *крайние термины* идеи (какова бы ни была форма, в которой мы их выражаем), поскольку они заключены в последней *в их единстве*, берутся им в том еще смысле и определении, в котором они *не* заключаются в идее, не в их конкретном единстве, а как *абстракции*, как еще находящиеся вне идеи. Не менее велико его непонимание их *соотношения* даже тогда, когда оно уже явно положено; так, например, он не принимает во внимание даже характера *связки* в суждении, высказывающей о единичном, о субъекте, что единичное есть столь же и не единичное, а всеобщее. — Рассудок, *во-вторых*, считает *свою* рефлексю, согласно которой тождественная с собою идея содержит в себе *отрицание* самой себя, противоречие, — эту свою рефлексю рассудок считает *внешней* рефлексией, не входящей в самое идею. На самом же деле это — не особая премудрость рассудка; ибо сама идея представляет собою диалектику, которая вечно отделяет и отличает тождественное с собою от различного, субъективное от объективного, конечное от бесконечного, душу от тела, и лишь постольку идея есть вечное творчество, вечная жизненность и вечный дух. Будучи, таким образом, сама переходом или, вернее, самоперемещением в *абстрактный рассудок*, она вместе с тем вечно есть в такой же мере и *разум*. Она есть диалектика, которая заставляет это рассудочное, различное снова понять свою конечную природу и ложную видимость самостоятельности своих продукций и приводит его обратно в единство. Так как это двойное движение не отделено, не отличено друг от друга ни во времени, ни каким-нибудь другим образом, — если бы это было так, это движение было бы в свою очередь лишь абстрактным рассудком, — то оно есть вечное созерцание в другом самого себя; оно есть *понятие*, которое в своей объективности вывело *само себя*, есть объект, который есть *внутренняя целесообразность*, существенная субъективность.

Различные способы понимания идеи — понимание ее как единства идеального и реального, *конечного* и *бесконечного*, *тождества* и *различия* (Differenz) и т. д. — более или менее *формальны*, так как они обозначают какую-нибудь ступень *определенного понятия*. Только само понятие свободно и есть истинно *всеобщее*; в идее поэтому его *определенность* есть также лишь оно само, есть некая объективность, переходя в которую оно, как всеобщее, продолжает себя и в которой оно обладает лишь

своей собственной, целостной определенностью. Идея есть *бесконечное суждение*, каждая из сторон которого есть самостоятельная целостность и именно благодаря тому, что они завершаются в целостности, они в такой же мере перешли в другую сторону. Никакое из других ранее определенных понятий не есть завершенная в своих обеих сторонах целостность; такую целостность представляет собою только само *понятие и объективность*

§ 215.

Идея есть по существу своему *процесс*, потому что ее тождество есть лишь постольку абсолютное и свободное тождество понятия, поскольку оно есть абсолютная отрицательность и поэтому диалектично. Идея есть крутоворот, в котором понятие, как всеобщность, которая есть единичность, определяет себя к объективности и к противоположности этой объективности, и эта внешность, имеющая понятие своей субстанцией, своей имманентной диалектикой, возвращает себя обратно в *субъективность*.

Примечание. Так как идея есть (а) *процесс*, то выражение: абсолютное есть *единство* конечного и бесконечного, мышления и бытия и т. д., как мы уже часто указывали, ошибочно, ибо слово *единство* выражает абстрактное, остающееся спокойным, неподвижным, тождество. Так как она есть (b) *субъективность*, то указанное выражение вдвойне ошибочно, ибо вышеуказанное единство выражает только «в себе» истинного единства, только *субстанциальное* последнего. Бесконечное представляется, таким образом, лишь тем, что *нейтрализовано* посредством конечного, субъективное — лишь *нейтрализованным* посредством объективного мышления, лишь *нейтрализованным* посредством бытия. На самом же деле в *отрицательном* единстве идеи бесконечное переходит пределы конечного, включает его в себя, мышление переходит пределы бытия, субъективность переходит пределы объективности. Единство идеи есть субъективность, мышление, бесконечность, и вследствие этого следует различать между ним и идеей как *субстанцией*, равно как следует различать между этой *переходящей* свои пределы субъективностью, переходящим за свои пределы мышлением, переходящей свои пределы бесконечностью и *односторонней субъективностью*, односторонним мышлением, односторонней бесконечностью, до которой идея себя низводит, когда она судит и определяет.

Прибавление. Идея, как процесс, проходит в своем развитии три ступени. Первую форму идеи представляет собою *жизнь*, т. е. идея в форме непосредственности. Вторую ее форму представляет собою форма опосредствования или дифферентности (*Differenz*), и это есть идея как *познание*, которое выступает в двойном образе, в образе *теоретической* идеи и в образе *практической* идеи. Процесс познания имеет своим результатом восстановление единства, причем это единство обогащено различием, и это дает третью форму, *форм абсолютной идеи*, каковая последняя ступень логического процесса оказывается вместе с тем по-длинно первой и лишь через посредство себя сущей ступенью.

а. *Жизнь.*

§ 216.

Непосредственная идея есть *жизнь*. Понятие реализовано как душа в некотором *теле*, по отношению к внешности которого душа есть непосредственно соотносящаяся с собою *всеобщность*. Душа есть также его *обособление*, так что тело не выражает никаких других различий, кроме тех различий, которые следуют из определений его понятия. Наконец, душа есть *единичность* как бесконечная отрицательность; она есть диалектика объективности тела, части которого внеположны друг другу, — объективности, которая из видимости самостоятельного существования приводится обратно в субъективность, так что все члены суть друг для друга мимолетные *средства*, равно как и мимолетные цели. Точно так же жизнь, будучи *первоначально* обособлением, *кончает* тем, что представляет собою *отрицательное*, для себя сущее единство и смыкается в диалектике своей телесности лишь с самой собою. — Таким образом, жизнь есть по существу своему нечто живое, а со стороны своей непосредственности она есть *данное единичное* живое существо. Конечность этой сферы представляет собою то, что вследствие непосредственности идеи душа и тело *отделимы* друг от друга; это составляет смертность живых существ. Но лишь поскольку живое существо мертво, эти две стороны представляют собою различные *составные части*.

Прибавление. Различные члены тела суть то, что они представляют собою, лишь в их единстве и в соотношении с последним. Так, например, отрубленная от тела рука есть, как уже указал *Аристотель*, рука лишь по названию, а не по существу дела. — С точки зрения рассудка жизнь обыкновенно рассматривается как тайна и вообще как нечто *непонятное*. Рассудок, однако, этим лишь признает свою конечность и

ничтожность. Жизнь на самом деле вовсе не представляет собою ничего непонятного, а в ней мы имеем перед собою само понятие, или, говоря точнее, существующую как понятие *непосредственную* идею. Тем самым мы указываем также и недостаток жизни. Этот недостаток состоит в том, что здесь понятие и реальность соответствуют друг другу еще не истинным образом. Понятие жизни составляет душа, и это понятие имеет своей реальностью тело. Душа как бы влилась в свое тело, и поэтому последнее лишь *чувствует*, но еще не есть свободное *для-себя-бытие*. Процесс жизни состоит затем в том, что она преодолевает непосредственность, которой она еще связана, и этот процесс, который сам, в свою очередь, представляет собою тройственный процесс, имеет своим результатом идею в форме суждения, т. е. идею как *познание*.

§ 217.

Живое существо есть умозаклучение, моменты которого суть в себе самих также системы и умозаклучения (§§ 198, 201, 207). Они, однако, суть живые умозаклучения, процессы, и в субъективном единстве живого существа они представляют собою только *один* процесс. Живое существо представляет собою, таким образом, процесс своего смыкания с самим собою, которое проходит через *три процесса*.

§ 218.

1) Первый составляет процесс живого существа, совершающийся *внутри* него. В этом процессе живое существо само раскалывается и делает свою телесность своим объектом, своей *неорганической* природой. Последняя, как относительно внешнее существование, вступает в самой себе в различие и противоположность своих моментов, которые жертвуют друг другом, ассимилируют друг друга и сохраняются, производя себя. Эта деятельность членов представляет собою, однако, лишь единую деятельность субъекта, к которой возвращаются их произведения, так что в этой деятельности производится, т. е. воспроизводит себя, лишь субъект.

Прибавление. Процесс живого существа, совершающийся внутри него самого, имеет в природе тройкую форму: чувствительности, раздражимости и воспроизведения. Как чувствительность, живое существо есть непосредственно простое соотношение с собою, душа, везде присутствующая в теле, внеположность членов которого не представляет для нее истины. Как раздражимость, живое существо выступает

расколотым внутри самого себя, а как воспроизведение оно постоянно восстанавливает себя из внутреннего различия его членов и органов. Живое существо существует лишь как этот непрерывно возобновляющийся внутри него самого процесс.

§ 219.

2) Но *суждение* (перво-разделение) понятия, как свободное, переходит к тому, чтобы отпустить от себя *объективное*, как некую самостоятельную целостность, и отрицательное соотношение живого существа с собою образует, как непосредственная единичность, *предпосылку* противостоящей ему неорганической природы. Так как это отрицательное живого существа есть, тем не менее, момент понятия самого живого существа, то оно существует в последнем, в этом вместе с тем конкретном всеобщем, как *недостаток*. Диалектика, которую объект, как *в себе* ничтожное, снимается, есть деятельность уверенного в себе живого существа, которое, следовательно, *в процессе борьбы* с некоей *неорганической природой* тем самым *само себя сохраняет, развивает и объективирует*.

Прибавление. Живое существо стоит лицом к лицу с неорганической природой, к которой оно относится как имеющее власть над нею и которую оно ассимилирует. Результатом этого процесса не является, как в химическом процессе, нейтральный продукт, в котором самостоятельность обих противостоявших друг другу сторон снята, а живое существо показывает себя более сильным, чем его иное, которое не может успешно бороться с ним и подчиняется его власти. Покоренная живым существом неорганическая природа претерпевает это потому, что она *в себе* есть то же самое, что жизнь есть *для себя*. Живое существо, таким образом, лишь смыкается с самим собою. Когда душа улетает из тела, тогда начинается игра стихийных сил объективности. Эти силы постоянно, так сказать, готовы начать свой процесс в органическом теле, и жизнь есть постоянная борьба против них.

§ 220.

3) Так как живой индивидуум, ведущий себя в своем первом процессе как субъект и понятие внутри себя, ассимилирует во втором процессе свою внешнюю объективность и, таким образом, *полагает внутри себя* реальную определенность, то он есть теперь *в себе род*, субстанциальная всеобщность. Обособление последней есть отношение субъ-

екта к *некоему другому субъекту*, принадлежащему к его роду, и суждение есть отношение рода к таким образом взаимно определенным индивидуумам. Это — *различие полов*.

§ 221.

Процесс *рода* приводит его к *для-себя-бытию*. Так как жизнь еще есть непосредственная идея, то продукт этого процесса распадается на две стороны. С *одной* стороны, живой индивидуум вообще, который вначале предпосылался как непосредственный, теперь появляется как *опосредствованный* и *порожденный*. Но, с *другой* стороны, живая *единичность*, которая вследствие своей первой *непосредственности* относится *отрицательно* к всеобщности, *опускается* в последнюю, *поглощается* последней, как властвующей над нею силой.

Прибавление. Живое существо умирает потому, что оно есть противоречие: *в себе* оно есть всеобщее, род, и, однако, непосредственно оно существует лишь как единичное. В смерти род показывает себя силой, властвующей над непосредственно единичным. — Для животного процесс рода есть высший пункт его жизненности. Но животное не доходит в своем роде до того, чтобы быть для себя, а побеждается последним, падает под его ударами. Непосредственно живое опосредствует себя с самим собою в процессе рода и, таким образом, поднимается выше своей непосредственности, но поднимается лишь для того, чтобы все снова и снова падать назад в последнюю. Жизнь, следовательно, ближайшим образом попадает в водоворот дурной бесконечности, представляет собою бесконечный прогресс. Но истинным результатом процесса жизни, тем, что получается посредством него согласно понятию, является снятие и преодоление непосредственности, от которой еще не освободилась идея как жизнь.

§ 222.

Но идея жизни освободилась этим не только от *некоторого* (особенного) *непосредственного* этого, но также от этой первой непосредственности вообще. Она, таким образом, приходит к себе, к своей истине; она *вступает в существование* как *свободный род* для самого себя. Смерть лишь непосредственной единичной жизненности есть *рождение духа*.

b. *Познание.*

§ 223.

Идея существует свободно *для себя* постольку, поскольку имеет стихией *своего существования* всеобщность или, иначе говоря, постольку, поскольку сама объективность существует как понятие, поскольку идея делает себя своим предметом. Ее субъективность, определившаяся во всеобщность, есть *чистое различие внутри* нее, есть созерцание, не покидающее этой тождественной всеобщности. Но, как определенное различие, она есть дальнейшее *суждение*, в котором она, как целостность, отталкивает себя от себя и *предполагает* себя первоначально *внешним универсумом*. Это — два суждения, которые *в себе* тождественны, но еще не *положены* как тождественные.

§ 224.

Соотношение этих двух идей, которые *в себе* или как жизнь тождественны, есть, таким образом, *относительное* соотношение, что и составляет определение *конечности* в этой сфере. Это соотношение есть *рефлексивное отношение*, так как различие идеи в ней самой есть лишь *первое* суждение, *предполагание* другого суждения еще не есть его *положение*, и поэтому для субъективной идеи объективная идея есть *предназначенный* непосредственный мир, или, иначе говоря, идея, как жизнь, пока что существует в явлении *единичного существования*. Вместе с тем, поскольку это суждение есть чистое различие *внутри* самой идеи (предшествующий параграф), поскольку она *для себя* есть она сама и ее *иное*, постольку она есть *уверенность* в *в-себе-сущем* тождестве этого объективного мира с нею. — Разум подходит к миру с абсолютной верой, что он в состоянии положить тождество и возвести свою уверенность в *истину*; он подходит также к миру со стремлением также и *положить*, как ничтожную, ту противоположность, которая *в себе* ничтожна для него.

§ 225.

Этот процесс есть вообще *познание*. *В себе* в познании снимается в одной деятельности противоположность, снимается односторонность субъективности вместе с односторонностью объективности. Но это снятие совершается сначала лишь *в себе*. Процесс, как таковой, сам поэтому непосредственно заражен конечностью этой сферы и распа-

дается на *двоичное*, положенное как различное, движение указанного стремления разума. Разум стремится снять односторонность *субъективности* идеи посредством восприятия *сущего* мира внутрь себя, в субъективное представление и мышление и наполнить таким образом абстрактную уверенность в себе этою признаваемою истинною объективностью как *содержанием*; и разум же стремится, наоборот, снять *односторонность* объективного мира, который, следовательно, в противоположность первому отношению разума к миру, признается здесь лишь *видимостью*, собранием случайностей и ничтожных в себе образов, стремится к тому, чтобы определить этот объективный мир посредством внутреннего содержания субъективного, внедрить в него внутреннее содержание последнего, который здесь признается истинно сущей объективностью. Первое стремление есть стремление знания к истине, *познание как таковое* — *теоретическая* деятельность идеи; второе стремление есть стремление *добра* к своему осуществлению, — *воля, практическая* деятельность идеи.

а) Познание.

§ 226.

Всеобщая конечность познания, заключающаяся в суждении, представляющем собою *предпосылку* существования противоположности, объективного (§ 224) — предпосылку, которой явно противоречит сама деятельность познания, — эта всеобщая конечность познания определяется ближе по своей собственной идее так, что моменты конечного познания получают форму отличных друг от друга видов познания, и так как эти моменты, по видимости, самостоятельны, то оказывается, что они находятся между собою в отношении рефлексии, а не в отношении понятия. Ассимиляция материала, как чего-то данного, представляется поэтому *принятием* его в остающиеся вместе с тем *внешними* ему определения понятия, которые также и в отношении друг друга выступают в форме различности. Это — разум, действующий в форме *рассудка*. Истина, к которой приходит это познание, есть поэтому также лишь *конечная* истина; бесконечная истина понятия фиксируется для этого познания как некая лишь *в себе* сущая цель, как нечто для него *потустороннее*. Но это познание находится в своей внешней деятельности под руководством понятия, и определения понятия составляют внутреннюю Ариаднину нить его поступательного движения.

Прибавление. Конечность познания заключается в предположении наличности некоего *преднаведенного* мира, и познающий субъект предста-

вляется, исходя из этой предпосылки, *tabula rasa*. Это представление приписывалось Аристотелю, хотя никто не был так далек от этого внешнего понимания познания, как именно Аристотель. Это познание еще не знает себя деятельностью понятия; оно существует лишь *в себе*, но не *для себя*. Его деятельность кажется ему самому пассивной; но на самом деле она носит активный характер.

§ 227.

Так как конечное познание исходит из предпосылки, что *различное* есть нечто преднайденное и представляет собою противостоящее ему сущее, — многообразные *факты* внешней природы или сознания, то оно (1) ближайшим образом имеет формой своей деятельности *формальное тождество* или *абстракцию* всеобщности. Эта деятельность состоит поэтому в разложении данного конкретного предмета, обособлении его различий и сообщении им формы *абстрактной всеобщности*. Или, иными словами, она состоит в том, что оставляет конкретное как *основание* и посредством абстрагирования от кажущихся несущественными особенностей выделяет некое конкретное всеобщее, *род* или *силу* и *закон*. Это — *аналитический метод*.

Прибавление. Обычно говорят об *аналитическом* и *синтетическом* методах так, как будто бы зависит лишь от нашего произвола следовать тому или другому. Это, однако, отнюдь не так; от формы самих предметов, которые мы желаем познать, зависит, какой из двух вытекающих из понятия конечного познания методов нам придется применять. Познание ближайшим образом аналитично. Объект, с которым оно имеет дело, представляется ему в образе единичного (*die Gestalt der Vereinzelung*), и деятельность аналитического познания направлена к тому, чтобы свести подлежащее ему единичное к некоему всеобщему. Мышление означает здесь лишь абстрагирование или установление формального тождества. Это — точка зрения, на которой стоят *Локк* и все эмпирики. Многие говорят, что ничего больше мышление не может вообще делать, что оно может только разлагать данные ему конкретные предметы на их абстрактные элементы и рассматривать затем последние в их изолированности. Ясно, однако, вместе с тем, что такая деятельность представляет собою извращение природы рассматриваемых мышлением вещей и что познание, желающее брать вещи так, как они *суть*, впадает с самим собою в противоречие. Так, например, химик помещает кусок мяса в свою реторту, подвергает его разнообразным операциям и затем

говорит: я нашел, что он состоит из кислорода, углерода, водорода и т. д. Но эти абстрактные вещества уже не суть мясо. И так же обстоит дело, когда эмпирический психолог разлагает поступок на различные стороны, которые этот поступок представляет рассмотрению, и затем фиксирует их в их изолированности. Подвергаемый анализу предмет рассматривается при этом так, как будто он представляет собою луковицу, с которой снимают один слой за другим

§ 228.

Эта *всеобщность* есть (2) также некая *определенная* всеобщность. Деятельность познания проходит здесь через моменты понятия, которое существует в конечном познании, существует не в своей бесконечности, а есть *рассудочное определенное понятие*. Введение предмета в формы этого понятия есть *синтетический метод*.

Прибавление. Направление движения синтетического метода обратно направлению движения аналитического метода. В то время как последний, исходя из единичного, движется затем к всеобщему, исходным пунктом первого является, напротив всеобщее (как *определение*), и от него он движется через обособление (в *разделении*), пока не доходит до единичного (до *теоремы*). Синтетический метод обнаруживает себя, таким образом, развитием моментов понятия в приложении к данному предмету.

§ 229.

а) Предмет, которому познание придало форму определенного понятия вообще, так что полагаются, таким образом, его *род* и его всеобщая *определенность*, есть *определение*. Материал и обоснование последнего доставляется аналитическим методом (§ 227). Определенность, однако, есть, как предполагается, лишь некий *признак*, т. е. служит помощью внешнему для предмета, лишь субъективному познанию.

Прибавление. Определение содержит в себе все три момента понятия: всеобщее как ближайший род (*genus proximum*), особенность как определенность рода (*qualitas specifica*) и единичное как сам определяемый предмет. Относительно определений является сначала вопрос, каково их происхождение, и на этот вопрос мы должны ответить вообще, что определения возникают аналитическим путем. Но этот ответ тотчас же вызывает также спор о правильности даваемого определения, ибо правильность или неправильность последнего зависит от характера

тех восприятий, которые послужили его исходным пунктом, и от тех точек зрения, какие имелись в виду, когда давали его. Чем богаче подлежащий определению предмет, т. е. чем больше различных сторон он представляет рассмотрению, тем более различными сказываются даваемые ему определения. Так, например, существует масса определений жизни, государства и т. д. Геометрии, напротив, легко давать определения, так как ее предмет, пространство, очень абстрактен. — Далее следует вообще указать, что по отношению к содержанию определяемого предмета не дано никакой необходимости. Мы должны согласиться, что существует пространство, растения, животные и т. д., и не дело геометрии, ботаники и т. д. показать необходимость названных предметов. Уже по тому одному для философии синтетический метод так же мало годится, как и аналитический, ибо философия должна прежде всего оправдать свои предметы, показать их необходимость. Несмотря на это, в философии также неоднократно пытались пользоваться синтетическим методом. Так, Спиноза начинает с определений и говорит, например: субстанция есть *causa sui*. В его определение вложены в высшей степени спекулятивные истины, но эти истины вложены в них в форме заверений. Это верно также и по отношению к Шеллингу.

§ 230.

β) Указание второго момента понятия, указание определенности всеобщего, как *обособления*, есть *разделение*, исходящее из какой-нибудь внешней точки зрения.

Прибавление. От разделения требуют, чтобы оно было полным, и для этого нужен некий принцип или основание деления, которое носит такой характер, что основанное на нем деление охватывает весь объем обозначаемой определением области. В частности очень важно, чтобы при делении его принцип заимствовался из природы подлежащего делению предмета, чтобы деление производилось, следовательно, естественно, а не искусственно, т. е. не произвольно. Так, например, в зоологии при делении млекопитающих приняты, как основание деления, преимущественно зубы и копыта, и это постольку имеет смысл, поскольку сами млекопитающие отличаются друг от друга именно этими частями своего тела, и общий тип их различных классов находится в зависимости от устройства этих частей. — Нужно сказать вообще, что истинное деление должно рассматриваться как определенное понятием. Такое деление поэтому прежде всего трехчленно; но

так как особенность обнаруживает себя как удвоенная, то деление может быть и четырехчленным. В сфере духа преобладает трихотомия, и одной из заслуг Канта является то, что он указал на это обстоятельство.

§ 231.

γ) В *конкретной единичности*, в которой простая определенность, выраженная в определении, рассматривается как *отношение*, предмет есть синтетическое соотношение *отличных* друг от друга определений, — есть некая *теорема*. Так как эти определения различны, то их тождество есть *опосредствованное* тождество. Доставление материала, образующего средние члены, есть *конструкция*, и само опосредствование, из которого для познания вытекает необходимость указанного соотношения, есть *доказательство*.

Примечание. Согласно обычным указаниям относительно характера различия между синтетическим и аналитическим методами употребление того или другого метода кажется в общем и целом делом произвольного выбора. Если мы *исходным пунктом* примем конкретное, которое согласно синтетическому методу представляется *результатом*, то мы можем из этого конкретного путем анализа *вывести* те абстрактные определения, которые составляют *предпосылки* доказательства и материал для него. Алгебраические *определения* кривых линий суть *теоремы* в ходе геометрического доказательства, и точно так же из Пифагоровой теоремы, взятой, как определение прямоугольного треугольника, можно было бы вывести путем анализа те теоремы, которые в геометрии были доказаны раньше, чтобы ее вывести из них. Произвольность выбора основана на том, что как один, так и другой метод исходит из *внешней предпосылки*. Согласно природе понятия, анализ предшествует синтезу, так как сначала нужно возвести эмпирический, конкретный материал в форму всеобщих абстракций, и уже только после этого можно предпослать их в синтетическом методе в качестве определений.

Что эти методы, столь существенные и увенчивающиеся таким блестящим успехом в их собственной области, не годятся для философского познания, — это само собою ясно, так как они исходят из предпосылок и познание в них носит характер рассудочного познания, руководящегося в своем поступательном движении формальным тождеством. У *Спинозы*, который больше других применял геометрический метод, и применял его именно для вывода *спекулятивных* понятий, формализм этого метода сразу бросается в глаза. *Вольфовская* философия, которая

развила этот метод до крайнего педантизма, является также и по своему содержанию метафизикой рассудка. — Прежнее злоупотребление формализмом этих методов в философии и науках заменилось в новейшее время злоупотреблением так называемой *конструкцией*. Кант пустил в ход представление, что математика *конструирует* свои *понятия*; это означало лишь то, что математика имеет дело не с *понятиями*, а с абстрактными определениями *чувственных созерцаний*. Таким образом стали называть *конструкцией понятий* указание подхваченных из *восприятия чувственных* определений с исключением понятия и дальнейший формалистический способ классификации философских и научных предметов в форме таблиц согласно принятой наперед схеме, причем классификация все же остается произвольной. В этом есть, конечно, смутное представление об *идее*, об единстве *понятия и объективности*, равно как и смутное сознание того, что идея конкретна. Но эта игра в так называемое конструирование далеко не представляет собою того *единства*, которым является лишь *понятие*, как таковое, и столь же мало чувственно конкретное созерцания представляет собою некое конкретное разума и идеи.

Впрочем, так как *геометрия* имеет дело с *чувственным*, но *абстрактным созерцанием* пространства, то она без затруднения может фиксировать в нем простые рассудочные определения; в одной только геометрии синтетический метод конечного познания достигает полного совершенства. Замечательно, однако, что, двигаясь по своему пути, геометрия также наталкивается в конце концов на *несоизмеримые и иррациональные* величины, где геометрия, если она хочет пойти дальше по пути спецификации, *вынуждена выйти за пределы* принципа рассудка. И здесь также, как это бывает в других областях, получается превратная терминология: то, что мы называем *рациональным*, принадлежит на самом деле области *рассудка*, а то, что мы называем *иррациональным*, есть скорее начало и след *разумности*. Другие науки, доходя до той грани, дальше которой они не могут двигаться с помощью рассудка (а это бывает с ними необходимо и часто, ибо их предметом не являются простые определения пространства или числа), находят легкий способ выйти из затруднения. Они прерывают последовательное развитие своих определений и заимствуют то, в чем они нуждаются, — а это нужное им часто оказывается противоположностью предыдущих определений, — извне, из области представлений, мнения, восприятия или из каких-нибудь других источников. Благодаря тому, что конечное познание не сознает природы употребляемого им метода и его

отношения к содержанию, оно может не заметить того, что, двигаясь по пути определений, делений и т. д., оно руководимо необходимостью *определений понятия*. И по этой же причине оно не замечает, что дошло до своей границы, а когда оно переходит эту границу, оно не замечает, что находится в области, в которой определения рассудка уже не имеют силы, и продолжает грубо применять их там, где они уже неприменимы.

§ 232.

Необходимость, которую конечное познание порождает в *доказательстве*, есть сначала некая внешняя необходимость, предназначенная лишь для субъективного разумения. Но в необходимости, как таковой, конечное познание само покинуло свою предпосылку и исходный пункт, состоящий в том, что содержание конечного познания есть нечто *преднайденное* и *данное*. Необходимость, как таковая, есть в себе соотносящее себя с собою понятие. Субъективная идея, таким образом, пришла от в-себе к в-себе и для-себя определенному, к *неданному* и потому *имманентному* ей как *субъекту*. Она, таким образом, переходит к *идее воления*.

Прибавление. Необходимость, к которой познание приходит через посредство доказательства, представляет собою противоположность тому, что составляет его исходный пункт. В своем исходном пункте познание обладало данным и случайным содержанием; теперь же, в конечной точке своего движения, оно знает содержание необходимым содержанием, и эта необходимость опосредствована субъективным содержанием. Субъективность точно так же была вначале совершенно абстрактной, только *tabula rasa*; теперь же она, напротив, оказывается определяющей. Но эта перемена означает переход от идеи познания к идее воления. Ближе этот переход состоит в том, что всеобщее в его истинности должно быть понимаемо как субъективность, как движущееся, деятельное и полагающее определения понятие.

б) Воление.

§ 233.

Субъективная идея, как в себе и для себя определенное и равное самому себе простое *содержание*, есть *добро*. Его влечение реализовать себя в противоположность идее *истины* ставит себе задачей определить преднайденный мир согласно своей

цели. — Это *воление*, с одной стороны, уверено в *ничтожности* преднайденного объекта, а с другой — оно, как конечное, предпосылает цель добра как лишь *субъективную* идею и предполагает, что объект обладает *самостоятельностью*.

§ 234.

Конечность этой деятельности заключается поэтому в том *противоречии*, что в противоречащих себе определениях объективного мира *цель добра* столь же осуществляется, сколь и не осуществляется, что эта цель столь же полагается как существенная, сколь и полагается как несущественная, что она одновременно полагается и как действительная и как лишь возможная. Это противоречие принимает вид *бесконечного прогресса* осуществления добра, и в этом бесконечном прогрессе добро фиксировано лишь как некое *долженствование*. Но с *формальной* стороны это противоречие исчезает благодаря тому, что деятельность снимает субъективность цели и, следовательно, снимает и объективность, снимает противоположность, благодаря которой оба конечны. И она снимает не только односторонность *той или другой* субъективности, а субъективность вообще, ибо *другая* такая субъективность, т. е. *новое* порождение противоположности, не отличается от той субъективности, которая предполагается прошлой, снятой. Это возвращение внутрь себя есть вместе с тем *воспоминание* самого *содержания*, углубление внутрь себя *содержания*, которое есть *добро* и в себе сущее тождество обеих сторон, — это возвращение внутрь себя есть воспоминание о предпосылке теоретического отношения (§ 224), что объект есть в нем субстанциальное и истинное.

Прибавление. В то время как интеллект старается лишь брать мир, каков он *есть*, воля, напротив, стремится к тому, чтобы теперь только сделать мир тем, чем он *должен* быть. Непосредственное, преднайденное признается волей не прочным бытием, а лишь видимостью, чем-то ничтожным в себе. Здесь выступают те противоречия, в которых безвыходно вертятся, когда стоят на точке зрения моральности. В практическом отношении это вообще — точка зрения *кантовской* философии и остается еще точкой зрения также и *фихтевской* философии. Добро, с точки зрения этих систем, должно быть осуществлено; мы должны работать над его осуществлением, и воля есть лишь деятельное добро. Но если бы мир был таким, каким он должен быть, то отпадала бы, как лишняя, деятельность воли. Сама воля, следовательно, требует, чтобы ее цель также и не осуществилась. Конечность воли правильно

выражена в этом утверждении. Но мы не должны остановиться на этой конечности, и процесс воли сам снимает эту конечность и содержащееся в ней противоречие. Примирение состоит в том, что воля в своем результате возвращается к предпосылке познания, возвращается, следовательно, в единство теоретической и практической идеи. Воля познает цель как свою, и интеллект понимает мир как действительное понятие. Это — подлинная позиция разумного познания. Ничтожное и исчезающее представляет собою лишь поверхность мира, а не его подлинную сущность. Подлинную сущность мира составляет в себе и для себя сущее понятие, и мир, таким образом, сам есть идея. Неудовлетворенное стремление исчезает, когда мы познаем, что конечная цель мира столь же осуществлена, сколь и вечно осуществляется. Это вообще — позиция зрелого мужа, между тем как юношество полагает, что мир весь лежит во зле и нужно сначала сделать из него совершенно другой мир. Религиозное сознание, напротив, рассматривает мир как управляемый божественным промыслом и, следовательно, как соответствующий тому, чем он *должен* быть. Но это согласие бытия и долженствования не есть, однако, нечто застывшее и неподвижное, ибо добро, конечная цель мира, существует лишь постольку, поскольку оно постоянно порождает само себя, и между духовным и природным миром существует, кроме того, еще и то различие, что последний постоянно лишь возвращается внутрь себя, между тем как в первом имеет место также и прогресс.

§ 235.

Истина добра, таким образом, *положена* как единство теоретической и практической идеи, единство, означающее, что добро достигнуто в себе и для себя, — что объективный мир столь же есть сам в себе и для себя идея, сколь вместе с тем вечно полагает себя как *цель* и получает свою действительность посредством деятельности. — Эта жизнь, возвратившаяся к себе из различия и конечности познания и ставшая через посредство деятельности понятия тождественной с ним, есть *спекулятивная или абсолютная идея*.

с. Абсолютная идея.

§ 236.

Идея, как единство субъективной и объективной идеи, есть понятие идеи, для которого идея, как таковая, есть предмет, для которого она есть объект — объект, объемлющий собою все определения. Это

единство есть, следовательно, *абсолютная и полная истина*, мыслящая самое себя идея, причем здесь она является мыслящей себя *как* мыслящую, как *логическую* идею.

Прибавление. Абсолютная идея есть прежде всего единство практической и теоретической идеи и, следовательно, вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания. В познании перед нами выступала идея в форме различия, и процесс познания, как мы узнали, представляет собою преодоление этого различия и восстановление единства субъекта и объекта, которое, как таковое и в своей непосредственности, есть ближайшим образом идея жизни. Недостаток жизни состоит в том, что она пока есть только *в себе* сущая идея; познание, напротив, есть столь же односторонне лишь *для себя* сущая идея. Единство и истину их обоих представляет собою *в себе и для себя* сущая, следовательно *абсолютная* идея. До сих пор мы имели своим предметом идею в ее развитии, в ее прохождении через различные ступени; теперь же идея сама для себя предметна. Это — *ὑψηλὴ καὶ αὐτὴ αὐτῆς*, которое уже Аристотель называл высшей формой идеи.

§ 237.

Абсолютная идея есть *для себя*, потому что в ней нет ни перехода, ни предпосылок и вообще никакой определенности, которые не были бы текучи и прозрачны; она есть чистая форма понятия, которая созерцает *свое содержание* как самое себя. Она есть свое собственное *содержание*, поскольку она есть идеализованное различие самой себя от себя, и одно из этих различенных есть тождество с собою, которое, однако, содержит в себе целостность форм как систему определений содержания. Это содержание есть система *логического*. В качестве *формы* на долю идеи ничего не остается, кроме *метода* этого содержания, — определенного знания достоинства ее моментов.

Прибавление. Когда говорят об абсолютной идее, нам может казаться, что здесь, наконец, мы услышим настоящее объяснение, что здесь будет непременно дано все. Можно, несомненно, растекаться в бессодержательных декламациях об абсолютной идее; истинным содержанием идеи является, однако, не что иное, как вся система, развитие которой мы проследили доселе. Можно также сказать, что абсолютная идея есть всеобщее; но она есть всеобщее не как лишь абстрактная форма, которой особенное содержание противостоит как нечто другое, а как абсолютная форма, в которую возвратились все

определения, вся полнота положенного ею содержания. Абсолютную идею можно сравнить в этом отношении со стариком, высказывающим то же самое религиозное содержание, что и ребенок, но для которого оно является смыслом всей его жизни. Если даже ребенок и понимает религиозное содержание, оно все же представляет для него нечто такое, вне которого еще простирается вся жизнь и весь мир. — То же самое можно сказать о человеческой жизни вообще и о событиях, составляющих ее содержание. Все старания человека направлены к достижению цели, а когда эта цель достигнута, мы удивляемся, что ничего не нашли, кроме того, чего именно хотели. Но интерес представляет именно все движение в целом. Когда человек проследит свою жизнь, ее последний этап может казаться ему очень ограниченным, но этот конец совмещает в себе весь *decursus vitae*. — Точно так же и содержанием абсолютной идеи является все то обширное содержание, которое до сих пор развернулось перед нашими глазами. Напоследок мы узнаем, что содержанием и интересным является именно весь путь развития. — Далее мы должны сказать следующее. Философское понимание состоит в том, что все, что, взятое отдельно, кажется ограниченным, получает свою ценность в силу того, что оно входит в состав целого и составляет моменты идеи. Так и здесь. Мы раньше узнали содержание, а здесь мы приобретаем, помимо этого, то знание, что содержание есть живое развитие идеи, и этот простой ретроспективный взгляд содержится в форме. Каждая из рассмотренных до сих пор ступеней есть образ абсолютного, но вначале абсолютное выступает в этих ступенях лишь ограниченным образом, и поэтому оно заставляет себя двигаться дальше к целому, раскрытие которого есть то, что мы называем методом.

§ 238.

Моментами спекулятивного метода являются: а) *начало*, и это начало есть *бытие*, или *непосредственное*; оно непосредственно по той простой причине, что оно есть начало. Но, рассматриваемое со стороны спекулятивной идеи, оно есть акт *ее самоопределения*, которое, как абсолютная отрицательность, или движение понятия, *образует суждение* (перводействие) и полагает себя как отрицание самого себя. *Бытие*, которое началу, как таковому, представляется абстрактным утверждением, есть, таким образом, наоборот, *отрицание*, *положенность*, опосредствованность вообще и *предположенность*. Но как отрицание *понятия*, которое в своем

инобытии всецело тождественно с самим собою и есть уверенность в самом себе, оно есть понятие, еще не положенное как понятие, или понятие *в себе*. Это бытие, как еще неопределенное, т. е. лишь в себе или непосредственно определенное понятие, есть столь же и *всеобщее*.

Начало в смысле непосредственного бытия заимствуется из созерцания и восприятия; это — начало *аналитического* метода конечного познания; в смысле всеобщности это начало есть начало *синтетического* метода конечного познания. Но так как логическое есть непосредственно столь же всеобщее, сколь и сущее, столь же предположенное понятием, сколь оно есть непосредственно само оно, то его начало есть столь же *синтетическое*, сколь и *аналитическое* начало.

Прибавление. Философский метод столь же аналитичен, сколь и синтетичен; однако это нужно понимать не в том смысле, что эти два момента конечного познания идут рядом или только чередуются, а нужно понимать так, что философский метод содержит их внутри себя как снятые, и, соответственно с этим, он в каждом своем движении в одно и то же время аналитичен и синтетичен. Философское мышление аналитично, поскольку оно лишь воспринимает свой предмет, идею, предоставляет ему свободу и как бы лишь наблюдает его движение и развитие. Философствование постольку совершенно пассивно. Но философское мышление точно так же синтетично и обнаруживает себя как деятельность самого понятия. Но для этого нужно усилие, нужно не давать воли собственным видам и особенным мнениям, которым всегда охота показать себя.

§ 239.

б) *Поступательное движение* есть положенное *суждение* идеи. Непосредственно всеобщее, как понятие в себе, есть диалектика, состоящая в том, что оно свою непосредственность и всеобщность низводит в самом себе на степень момента. Таким образом полагается то, что есть *отрицательного* в начале или первое в его *определенности*. Оно есть для одного *соотношение* различных, — оно есть *момент рефлексии*.

Примечание. Это поступательное движение столь же *аналитично*, сколь и *синтетично*. Оно *аналитично*, так как имманентной диалектикой полагается лишь то, что содержится в непосредственном понятии; оно *синтетично*, так как в этом понятии это различие еще не было положено.

Прибавление. В поступательном движении идеи начало обнаруживает себя тем, что оно есть в себе, обнаруживает себя именно положенным и опосредствованным, а не сущим и непосредственным. Лишь для того сознания, которое само непосредственно, природа есть первоначальное и непосредственное, а дух — опосредствованное ею. На самом же деле природа есть положенное духом, и сам дух делает природу своей предпосылкой.

§ 240.

Абстрактная форма поступательного движения есть в бытии некое *другое* и *переход* в некое другое, в сущности — *отражение, видимость в противоположном, в понятии* — отличность *единичного* от *всеобщности*, которая, как таковая, *продолжается* в отличное от нее определение и *тождественна* с этим отличным от нее.

§ 241.

Во второй сфере понятие, которое было вначале сущим в себе, достигло *отражения, видимости*, и, таким образом, оно *в себе* уже есть, *идея*. — Развитие этой сферы становится возвращением в первую сферу, подобно тому как развитие первой сферы есть переход во вторую; лишь благодаря этому двойному движению различию воздается должное, так как каждая из двух различных сфер, рассмотренная сама по себе, завершается в целостность и в этой-то завершенной целостности действительно приводит себя к единству с отличной от нее сферой. Лишь сам снимание односторонности *обеих в них же самих* не дает единству стать односторонним.

§ 242.

Вторая сфера развивает соотношение различных в то, что оно есть вначале, в *противоречие* в самом себе. Это противоречие, которое выступает в виде *бесконечного прогресса*, разрешается (с) в *конечный результат*, в котором небезразличное различенное (Differente) положено тем, что оно есть в понятии. Оно есть отрицание первого и, как тождество с первым, оно есть отрицательность самого себя. Оно есть, следовательно, единство, в котором эти оба первые имеются как идеализованные и моменты, как снятые, т. е., вместе с тем, как сохраненные. Понятие, которое, таким образом, исходя из своего *в-себе-бытия*, посредством своей дифференции и снятия ее приходит к тому, что смыкается с самим собою, есть *реализованное* понятие, т. е. понятие, содержащее *положенность* своих определений в своем *для-себя-бытии*. Оно есть *идея*,

для которой вместе с тем, как для абсолютно первого (в методе), этот конечный результат есть лишь *исчезновение видимости*, будто начало есть нечто непосредственное, а она есть некий результат, — есть познание того, что идея есть единая целостность.

§ 243.

Метод, таким образом, есть не внешняя форма, а душа и понятие содержания, от которого он отличается лишь постольку, поскольку моменты *понятия* также и в себе самих приходят в своей *определенности*, к тому, чтобы выступать как целостность понятия. Эта определенность или содержание приводит себя вместе с формой обратно к идее, и, таким образом, идея представляет собою *систематизированную* целостность, которая есть лишь *одна* идея, особенные моменты которой столь же суть в себе, сколь и порождают, посредством диалектики понятия, простое *для-себя-бытие* идеи. — Наука, таким образом, кончает тем, что понятие понимает самого себя как чистую идею, для которой идея есть ее предмет.

§ 244.

Идея, сущая *для себя*, рассматриваемая со стороны этого своего *единства* с собою, есть *созерцание*, и созерцающая идея есть *природа*. Но, как созерцание, идея положена внешней рефлексией в одностороннем определении непосредственности или отрицания. Но абсолютная *свобода* идеи состоит в том, что она не только переходит в *жизнь* и также не только в том, что она, как конечное познание, позволяет жизни *отражаться* в ней, а в том, что она в своей абсолютной истине *решается* свободно произвести из себя момент своей особенности или первого определения и инобытия, *непосредственную идею*, как свое отражение (*Widerschein*), *решается из самое себя* свободно *отпустить* себя в качестве *природы*.

Прибавление. Мы теперь возвратились к понятию идеи, с которой мы начали. И вместе с тем это возвращение назад есть движение вперед. Мы начали с бытия, с абстрактного бытия. На том этапе нашего пути, на который мы теперь вступили, мы имеем *идею* как *бытие*. Но эта идея, обладающая бытием, есть *природа*.

ПРЕДИСЛОВИЕ ГЕГЕЛЯ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ.

Благосклонный читатель увидит, что в этом новом издании многие части переработаны и развиты более точно и подробно; при этом я старался смягчить и сжать формальную сторону изложения; я стремился также посредством более обширных экзотерических примечаний приблизить абстрактные понятия к обычному пониманию и более конкретным представлениям о них. Но необходимая в очерке сжатость изложения, а помимо этого, и трудности трактуемого здесь предмета приводят к тому, что и это второе издание сохраняет то же назначение, которое имело первое издание: оно должно служить книгой для предварительного чтения, необходимые разъяснения к которой должны быть даны в устных лекциях. Название «Энциклопедия», которое носит этот очерк, по первоначальному своему смыслу допускало бы, повидимому, меньшую строгость научного метода и внешнего расположения материала, но характер трактуемого предмета требует, чтобы основой изложения оставалась логическая связь.

Может казаться, что есть даже слишком много поводов и побуждений, заставляющих меня высказаться о внешнем отношении моей философии к умственным и лишенным мысли веяниям современного просвещения, а это можно сделать лишь экзотерически, например в предисловии. Ибо, хотя эти веяния и считают необходимым занять определенную позицию по отношению к философии, в них нет ни следа научного философствования; в данном случае, следовательно, вовсе не философствуют, а подходят к философии со стороны, так и оставаясь вне ее. Неприятно и даже рискованно становиться на такую чуждую науке почву, ибо подобные заявления и объяснения не способствуют тому пониманию, которое единственно только и может быть целью истинного познания. Однако коснуться некоторых явлений все же, пожалуй, полезно и даже необходимо.

Единственное, к чему я вообще стремился и стремлюсь в своих философских изысканиях, — это научное познание истины. Такое

познание является наиболее трудным путем, но только этот путь может представлять собою интерес и ценность для духа, после того как последний, однажды вступив на путь мысли, не соблазнился представлением о тщете ее усилий, а сохранил неустрашимую волю к истине. Он вскоре находит, что единственно лишь метод в состоянии обуздать мысль, вести ее к предмету и удерживать в нем. Впоследствии обнаруживается, что такой методический путь сам есть не что иное, как воспроизведение того абсолютного содержания, от которого мысль сначала порывалась уйти и уходила; но это — воспроизведение в глубочайшей, свободнейшей стихии духа.

Еще не так давно миновало то счастливое, по видимости, состояние немудрствования, когда философия шла рука об руку с науками и образованием, когда умеренное рассудочное просвещение уживалось одновременно и с потребностью самостоятельного разума, и с религией, когда естественное право жило в мире с государством и политикой, а опытная физика носила название естественной философии. Но это согласие было довольно поверхностным, самостоятельное разумение на деле стояло во внутреннем противоречии с религией, и так же глубоко естественное право протестовало государству. После этого мнимого мира произошло разделение, противоречие получило дальнейшее развитие; но в философии дух празднует примирение с самим собою, так что эта наука стоит в противоречии лишь с вышеуказанным противоречием эпохи просвещения и с его затуханием. Мнение, будто философия находится в антагонизме с осмысленным опытом, разумной действительностью права и немудрствующими религией и благочестием, — это мнение является скверным предрассудком. Философия признает эти формы и даже дает им оправдание. Мыслящий ум не только не отвращается от их содержания, а углубляется в него, учится и укрепляется на них, как и на созерцании великих явлений природы, истории и искусства, ибо это богатое содержание, поскольку оно мыслится, и есть сама спекулятивная идея. Коллизия между ним и философией наступает только тогда, когда философия теряет свойственный ей характер, облекает свое содержание в категории и делает содержание зависимым от последних, не доводя их до понятия и не завершая их в идею.

Важный строгий вывод, к которому пришла рассудочная ступень всеобщего научного развития, что на пути конечного понятия невозможно опосредствование с истиной, приводит обыкновенно к последствию, противоположному тому, которое в нем непосред-

ственно содержится. Вместо того, чтобы привести к удалению конечных отношений из области познания, это убеждение имело своим последствием исчезновение интереса к исследованию категорий, отсутствие внимательности, осторожности при их применении. Как бы в состоянии отчаяния, их вновь стали применять тем откровеннее, бессознательнее и некритичнее. Из основанной на недоразумении посылки, будто недостаточность конечных категорий для познания истины приводит к невозможности объективного познания, выводится заключение, что мы вправе судить и рядить, исходя из чувства и субъективного мнения; доказательства заменяются заверениями и сообщениями о том, какие факты встречаются в сознании, признаваемом тем более чистым, чем оно менее критично. На такой скудной категории, как *непосредственность*, и без дальнейшего ее исследования, согласно этому взгляду, должны быть утверждены возвышеннейшие потребности духа, и эта скудная категория должна творить над ними свой суд. При этом, — в особенности, когда рассматриваются религиозные вопросы, — часто можно встретить, что философствование совершенно отклоняется, как будто этим изгоняется всякое зло и достигается обеспечение от заблуждения и иллюзии. Тогда предпринимают исследование истины, исходя из неизвестно откуда заимствованных и где-то установленных предпосылок, выводят из них заключения путем рассуждений, т. е. применяют обычные определения мысли о сущности и явлении, основании и следствии, причине и действии и т. д., руководясь этими и другими отношениями сферы конечности. «От злого избавились, но зло осталось», и зло в девять раз хуже прежнего, так как ему веряются без всякого подозрения и критики. И разве то зло, которое стараются отстранить, разве философия есть что-либо иное, чем исследование истины, но исследование с сознанием природы и ценности отношений мысли, связывающих и определяющих всякое содержание?

Наихудшую участь испытывает философия в руках представителей этой точки зрения, когда они начинают заниматься философией и когда они частью усваивают себе ее содержание, частью подвергают его обсуждению. Тогда самый *факт* физической или духовной и, в особенности, религиозной жизни искажается этою неспособною понять его рефлексией. Однако подобное рефлексивное понимание имеет само по себе тот смысл, что факт должен быть возведен в некое знание, и трудность заключается в переходе от предмета к знанию; достигаемом посредством размышления. Этой трудности не существует больше

в самой науке, так как в ней факт философии представляет уже готовое знание, и понимание его означало бы, следовательно, здесь лишь осмысливание в смысле *последующего* мышления, и только обсуждение требовало бы размышления в обычном смысле этого слова. Но некритический рассудок обнаруживает также свою недостаточность даже в простом схватывании определенно высказанной идеи; он так мало заподозревает содержащиеся в нем самом предпосылки, так мало сомневается в них, что оказывается неспособным даже просто повторить за наукой голый факт философской идеи. Этот рассудок странным образом совмещает в себе две несовместимые черты: его поражает в идее полное несовпадение и даже явное противоречие с его собственным способом употребления категорий, и в то же время он не подозревает, что существует и применяется другой способ мысли, нежели тот, который свойствен ему, и что поэтому он должен здесь мыслить иначе, чем привык. Таким образом, оказывается, что идея спекулятивной философии принимается в ее абстрактном определении, причем либо полагают, что всякое определение должно само по себе выступать ясным и завершенным и имеет свой критерий и пробный камень только в заранее принятых представлениях, либо, по меньшей мере, не знают, что смысл, равно как и необходимое доказательство определения, содержатся только в его развитии и в том, что оно является результатом этого развития. Так как идея есть вообще *конкретное духовное единство*, а рассудок состоит в понимании определений понятия лишь в их *отвлеченности* и, следовательно, в их односторонности и конечности, то это единство превращается представителями рассудочного мышления в абстрактное пустое тождество, в тождество, в котором, следовательно, не существует различия, а *все одно и то же*, в том числе добро и зло. Название *системы тождества*, или *философии тождества*, сделалось поэтому общепринятым для обозначения спекулятивной философии. Если бы кто-нибудь прочел свое исповедание веры так: верую в бога отца, творца неба и земли, то было бы удивительно, если бы кто-либо другой заключил уже из первой половины этого предположения, что произнесший такое исповедание веры верует в бога творца неба и, *следовательно*, считает землю несотворенной, считает материю вечной. Что данный человек в своем исповедании веры сказал, что он верует в бога творца неба, — несомненный факт и, однако, этот факт, в понимании его другим, совершенно ложен; он настолько ложен, что этот пример должен казаться невероятным и тривиальным. И, однако, именно таково рассудочное понимание философской

идеи, это насильственное расщепление ее пополам. А для того, чтобы не могло возникнуть недоразумения относительно характера тождества, которое, как уверяют нас, есть принцип спекулятивной философии, тотчас же вслед за ясно высказанным поучением следует соответствующее обратное определение, тотчас же за утверждением тождества, например, говорят, что субъект *отличен* от объекта, конечное отлично от бесконечного и т. д., как будто духовное конкретное единство лишено внутри себя определений и не содержит само *внутри себя различия*, как будто кто-либо не знает, что субъект отличен от объекта, бесконечное отлично от конечного, или как будто философии, углубившейся в свою школьную мудрость, следует напоминать, что вне школы существует мудрость, для которой этой различие есть нечто вполне известное.

Но если, с одной стороны, упрекают философию в том, что, так как ей неизвестно различие вообще, в ней отпадает также различие между добром и злом, то, с другой стороны, охотно воздают ей справедливость и великодушно соглашаются, что «философы в своих писаниях не всегда развивают те пагубные выводы, которые *связаны с их основным положением*» *) (можно, следовательно, думать, что фило-

*) Слова г. Толюка в его «Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik», стр. 13. Глубоко чувствующий Толюк также поддается соблазну итти проторенной дорожкой в своем понимании философии. Рассудок, — говорит он, — может ставить следующую альтернативу: либо существует всеобуславливающая первооснова, — тогда последнее основание меня самого тоже лежит в ней, и мое бытие и свобода моих поступков суть лишь иллюзия; либо я действительно представляю собою отличное от первоосновы существо, поступки которого не обусловлены первоосновой и не порождаются ею, — тогда первооснова не есть абсолютное, всеобуславливающее существо; следовательно, не существует бесконечного бога, а существует много богов и т. д. Первое положение исповедуют, по словам г. Толюка, все глубоко и тонко мыслящие философы. (Я просто не понимаю, почему, по мнению г. Толюка, первая односторонность глубже второй.) Выводы, которые, как указано выше, эти философы не всегда делают, заключаются в том, «что нравственное мерило человека не всегда абсолютно истинно, а *собственно говоря* (курсив самого автора) добро и зло одинаковы и лишь по видимости различны». Уж лучше вовсе не рассуждали бы о философии те, которые при всей глубине своего чувства еще находятся в такой мере в плену у односторонности рассудка, что знают в этой проблеме лишь *или — или*, считают, что мы непременно должны либо признать первооснову, в которой индивидуальное бытие и его свобода есть лишь иллюзия, либо признать абсолютную самостоятельность индивидуума, и ни в малейшей степени не подозревают, что по отношению к этим двум односторонностям опасной, как ее называет г. Толюк, дилеммы, следует ответить: не «или то, или другое», а «ни то, ни дру-

софы не развивают этих выводов именно потому, что эти выводы вовсе не вытекают из их основного положения). Философия должна отвергнуть то милосердие, которое ей хотят оказать, так как она так же мало нуждается в нем для своего морального оправдания, как не нуждается в том, чтобы ей объясняли выводы, вытекающие из ее принципов, ибо выводы, действительно вытекающие из последних, она прекрасно понимает и ничуть не уклоняется от них. Я кратко освещу здесь тот мнимый вывод, согласно которому спекулятивная философия превращает различие между добром и злом в одну лишь видимость. Я это сделаю более для того, чтобы показать на примере пустоту такого понимания философии, чем для того, чтобы оправдать последнюю. Именно для этого мы здесь рассмотрим лишь спинозизм, — философию, в которой бог определяется только как *субстанция*, а не как субъект и дух. Различие между добром и злом касается *определения* единства; только оно имеет здесь значение. Об этом *определении*, хотя оно и представляет собою факт, ничего, однако, не знают те, которые называют философию системой тождества и даже утверждают, что согласно ей *все одно и то же*, и добро и зло также *одинаковы*. Все эти выражения обозначают худшие виды единства, о которых не может быть речи в спекулятивной философии, и только не вышедшее из варварства мышление может употреб-

гое». Он, правда, говорит на стр. 14 о таких умах, — а эти умы, по его мнению, и суть настоящие философы, — которые принимают второе положение (это, надо полагать, то, что раньше он называл первым положением) и устраняют противоположность между *безусловным* и обусловленным бытием, принимая существование безразличного первобытия, в котором все соотносительные противоположности взаимно проникают друг друга. Но не замечает ли г. Толюк, говоря таким образом, что безразличное первобытие, в котором, по его словам, противоположности взаимно проникают друг друга, есть совершенно то же самое, что и то безусловное бытие, односторонность которого, как он утверждал раньше, должна быть устранена? Г. Толюк, таким образом, единым духом говорит, что надо устранить эту односторонность и заменить ее тем, что является точь-в-точь той же односторонностью, что, следовательно, надо не устранить эту односторонность, а оставить ее нетронутой. Если хотят выразить то, что творит ум, то нужно уметь постигать факт при помощи ума, а то не успеешь оглянуться, как факт исказится. — Я должен, впрочем, заметить, что то, что я здесь и дальше говорю по поводу представления г. Толюка о философии, я не могу и не должен говорить, так сказать, *индивидуально* о нем; то, что говорит он, нам приходится читать в сотнях сочинений и, между прочим, в особенностях в предисловиях теологов. Я процитировал здесь г. Толюка отчасти потому, что его произведение случайно имеется под рукой, и отчасти потому, что проникающее его произведения глубокое чувство, ставящее их, повидимому, по ту сторону теологии рассудка, более всего приближается к глубокомыслию; основное его опре-

лять их для выражения идей. Что же касается указания, что в спинозовской философии не признается различия между добром и злом, взятыми *сами по себе* или в *собственном смысле*, то мы должны задать вопрос: что это «собственно» означает? Если оно означает природу бога, то ведь никто не будет и требовать, чтобы в нее было перенесено зло. Субстанциальное единство в философии *Спинозы* есть само добро; зло есть лишь раздвоение; в спинозовском субстанциальном единстве, следовательно, менее всего имеется одинаковость добра и зла, последнее, наоборот, исключается из него. Поэтому и в боге, как таковом, также мало существует различие между добром и злом, ибо это различие существует лишь в раздвоенном, в чем-то таком, в чем существует и само зло. Далее мы встречаем в спинозизме также и различие; *человек* в этой системе *отличен от бога*. Пусть система с этой стороны нас не удовлетворяет в теоретическом отношении, ибо в ней человек и все конечное вообще, хотя они и низводятся этой системой на степень модусов, все же *выступают* в ходе рассмотрения лишь *на-ряду* с субстанцией. Все же здесь, в человеке, где существует различие, оно существует также и как различие добра и зла, и лишь здесь оно *собственно* существует, ибо только здесь его настоящее место. Если при рассмотрении спинозизма имеют в виду лишь субстанцию, то в ней, разумеется,

деление, *примирение*, вовсе не похоже на безусловное первобытие и тому подобные абстракции, а представляет собою то же самое содержание, которое есть спекулятивная идея; последняя выражает это содержание в форме мысли, — и глубокомыслие г. *Толюка* скорее всего должно было бы заметить его в идее.

Однако бывает, что г. *Толюк* в этой его книге, как и в других своих произведениях, тоже пускается в ходячие рассуждения о *пантеизме*, о чем я говорю пространнее в одном из последних примечаний к «Энциклопедии». Здесь я только отмечу своеобразную несуразность, в которую впадает г. *Толюк*. Поставив на одной стороне своей мнимо-философской дилеммы первооснову и назвав ее затем (стр. 33, 38) пантеистичной, он характеризует другую сторону дилеммы, как точку зрения социнианцев, пелагианцев и философов-популяризаторов, и говорит, что, согласно этой точке зрения, «не существует бесконечного бога, а существуют *многочисленные* боги, каковыми именно являются *все* те существа, которые отличны от так называемой первоосновы и которые на-ряду с этой так называемой первоосновой обладают самостоятельным *бытием* и действием». На самом же деле на этой стороне дилеммы даны не только многочисленные боги, а *все и вся* (все конечное признается здесь обладающим самостоятельным *бытием*) *суть* боги. На этой стороне дилеммы, следовательно, г. Толюк должен находить свое *всебожие*, свой *пантеизм*, а не на первой стороне дилеммы, богом которой он ясно и определенно делает *единую* первооснову и где, значит, имеется только *монотеизм*.

нет различия между добром и злом, но этого различия нет именно потому, что с этой точки зрения зло, как и все конечное, и *мир* вообще (см. § 48), *вовсе не существует*. Но если мы будем иметь в виду ту стадию системы, в которой мы встречаем также и человека и отношение человека к субстанции, с точки зрения которой только и может найти себе место зло в его отличии от добра, то мы должны заглянуть в те части этики, которые рассматривают человека, аффекты, человеческое рабство и человеческую свободу, и лишь тогда мы будем в состоянии дать правильный отчет о моральных выводах системы. Тогда мы, без сомнения, убедимся как в возвышенной чистоте морали Спинозы, принципом которой является исключительно лишь безграничная любовь к богу, так и в том, что эта чистота морали является последовательным выводом из системы. Лессинг сказал в свое время, что со Спинозой обходятся, как с мертвой собакой. Мы не можем сказать, что в наше время лучше обходятся со спинозизмом и вообще со спекулятивной философией, когда видим, что те, которые излагают их и судят о них, даже не дают себе труда правильно понять факты и верно их передать. Последнее было бы минимумом справедливости, а такого минимума спекулятивная философия, во всяком случае, имела бы право требовать.

История философии есть история открытия *мыслей* об абсолютном, составляющем ее предмет. Так, например, можно сказать, что Сократ открыл определение *цели*, которое было развито и определенно познано Платоном и, в особенности, Аристотелем. «История философии» Бруккера так не критична не только в отношении внешних исторических фактов, но также и в своем изложении учений, что она приписывает древнейшим греческим философам по двадцати, тридцати и более положений, как принадлежащие им философемы, в то время как на самом деле ни одно из них не принадлежит им. Все они — выводы, которые делает Бруккер, руководствуясь современной ему дурной метафизикой и ложно приписывая их греческим философам. Выводы бывают двоякого рода: есть выводы, которые представляют собою лишь более подробное развитие некоего принципа, и есть выводы, представляющие собою переход к более глубоким принципам. Исторический момент в исследовании состоит именно в том, чтобы указать, каким лицам принадлежит такое дальнейшее углубление и раскрытие мысли. Но способ изложения, применяемый Бруккером, недопустим не только потому, что излагаемые им древнейшие греческие философы сами не извлекли тех выводов, которые, по его мнению, содержатся в их прин-

циях, не только, следовательно, потому, что эти философы не высказали определенно этих выводов, а главным образом потому, что, делая эти выводы за древних греческих философов, им навязывается признание и применение конечных отношений мыслей, явно противоречащих замыслу этих философов, бывших спекулятивными умами, — выводы эти лишь оскверняют чистоту философской идеи и фальсифицируют ее. Но если там, где дело идет о древних философских учениях, от которых до нас дошли лишь немногие положения, такое искажение может в свое оправдание сослаться на то, что оно якобы делает правильные выводы, то это оправдание отпадает, когда дело идет о таком философском учении, которое, с одной стороны, само формулировало свою идею в определенных мыслях и, с другой, само же исследовало и точно определило ценность категорий. Если, несмотря на это, идею уродуют, выхватывают из учения лишь один момент и (как по отношению к тождеству) выдают его за целое, и если, совершенно не задумываясь, применяют категории как попало, применяют их в том виде, какой они имеют в повседневном сознании, в их односторонности и неистинности, — то такое ложное понимание решительно не имеет оправдания. Опирающееся на развитую культуру мысли познание соотношений мысли есть первое условие правильного понимания известного философского факта. Но принцип непосредственного знания не только оправдывает, но даже делает законом примитивность мысли. Познание мыслей и, значит, культура субъективного мышления так же мало представляет собою непосредственное знание, как какая-нибудь другая наука или какое-нибудь другое искусство и умение.

Религия есть та форма сознания, в которой истина доступна всем людям, какова бы ни была степень их образования; научное же познание истины есть особая форма ее сознания, работу над которой готовы брать на себя лишь немногие. *Содержание* этих двух форм познания — одно и то же, но, подобно тому как некоторые вещи, как говорит Гомер, имеют два названия, одно — на языке богов, а другое — на языке недолговечных людей, так и для этого содержания существуют выражения на двух языках: на языке чувства, представления и рассудочного, гнездящегося в конечных категориях и односторонних абстракциях, мышления и на языке конкретного понятия. Если хотят, исходя из религии, говорить и судить также и о философии, то для этого требуется нечто большее, чем одно только обладание привычкой говорить на языке повседневного преходящего сознания. — Основой научного познания является внутреннее содержание, обитающая

внутри его идея и ее живая жизнь в духе, точно так же, как религия не в меньшей мере есть развитое чувство, дух, пробудившийся к самоотчету, развернутое содержание. В новейшее время религия все больше и больше свертывала объем своего содержания и уходила в напряженность благочестия или чувства, уходила притом часто в такое чувство, которое обнаруживало чрезвычайно скудное и плоское содержание. До тех пор, пока религия обладает определенным *сфео*, учением, догматикой, она обладает тем, чем может заниматься философия и в чем последняя, как таковая, может с нею соединиться. Но это в свою очередь не должно понимать согласно разделяющему, дурному рассудку, у которого находится в плену современная религиозность и согласно которому последняя воображает, что религия и наука взаимно исключают друг друга или что они настолько отделимы друг от друга, что после этого отделения они соединяются лишь внешней связью. Из сказанного выше следует, наоборот, также и то, что религия, правда, может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя. Истинная религия, религия духа, должна обладать *сфео*, неким содержанием; дух есть существенно сознание и, следовательно, сознание ставшего предметным содержания; как чувство, он есть то же самое содержание, только еще не предметное (он лишь *качествует*, употребляя выражение *Якова Беме*), есть лишь низшая ступень сознания и даже, можно сказать, сознание в форме души, общей человеку с животным. Лишь *мышление* превращает душу, которой одарено и животное, в дух, и философия есть лишь сознание человеком этого содержания — духа и его истины — также и в форме той своей существенности, которая отличает человека от животного и делает его способным к религии. Ступившаяся в одну точку, сосредоточившаяся в сердце религиозность должна делать существенным моментом своего возрождения сокрушение и уничтожение содержания; она, однако, должна была бы вместе с тем вспомнить, что она имеет дело с сердцем духа, что духу вручена власть над сердцем и что эта власть может осуществиться лишь постольку, поскольку он сам возродился. Это возрождение духа из естественного состояния невежества и заблуждения совершается посредством преподавания *объективной истины*, содержания, и основанного на свидетельстве духа верования в объективную истину. Это возрождение духа есть, между прочим, непосредственно также и возрождение сердца, освобождение его от чванливости одностороннего рассудка, освобождение от суетной уверенности в том, например, что конечное отлично от бес-

конечного, что философия необходимо должна быть или многобожием, или, у более проникательных философов, пантеизмом, и т. д., — освобождение сердца от таких жалких воззрений, которыми смиренное благочестие превозносится перед философией, равно как и перед теологическим познанием. Если религиозность упорствует в своей узкой и потому бездуховной напряженности, то она, разумеется, видит только противоположность между этой ее ограниченной и ограничивающей формой и духовным охватом религиозного и философского учения как такового*). Но мыслящий дух не только не довольствуется удовлетворением, доставляемым немудрствующей чистой религиозностью, но и точка зрения такой религиозности является результатом его собственных рефлексии и резонирования. Ее презрительное отношение почти ко всяким учениям, ее свобода от последних есть дело поверхностного рассудка, и, пользуясь мышлением, которым она сама заражена, для нападков на философию, точка зрения такой религиозности с трудом удерживается на тонком бессодержательном острие абстрактного чувства. Не могу удержаться от того, чтобы не привести здесь в извлечении поучительное слово г. *Франца фон-Бадера* о такой

*) Возвращаясь еще раз к г. *Толюку*, которого можно рассматривать как восторженного представителя пьэтистического направления, мы должны сказать, что отсутствие определенного учения явно сказывается в его произведении, носящем название «*Ueber die Lehre von der Sünde*», 2-е изд. (оно только что попало мне в руки). Меня удивил способ рассмотрения учения о троичности в его сочинении под названием «*Die speculative Trinitätslehre des spätern Orients*» — впрочем, за тщательно собранные в нем исторические сведения я искренне благодарен автору. Он называет это учение *схоластическим*. Оно, во всяком случае, гораздо древнее, чем то учение, которое носит название схоластического. Он рассматривает его только с внешней стороны, со стороны его предполагаемого исторического возникновения из умозрений относительно некоторых мест из Библии и под влиянием платоновской и аристотелевской философии (стр. 41). В своем же сочинении о грехе он, должно сказать, обходится с этим догматом по-кавалерийски, объявляя его (стр. 220) способным служить лишь *рамкой*, в которой могут быть расположены учения веры (какие?); по г. Толюку следует даже применить к этому догмату выражение, что он кажется фата-морганой, стоящим на берегу (может быть, стоящим на мели духа?). Но «фундаментом» (там же, стр. 221, г. *Толюк* говорит о треножнике), на котором *может быть основана вера*, учение о троичности «никогда не явится». Не являлось ли, однако, это учение, как самое святое, всегда или, по крайней мере, с давних пор главным содержанием самой веры в качестве *сredo* и не было ли оно фундаментом субъективной веры? Как может без этого догмата обладать более чем моральным или, если угодно, более чем языческим смыслом, как может обладать христианским смыслом учение об *искуплении*, которое г. *Толюк* с такой энергией старается

форме благочестия из предисловия к 5-му выпуску «*Fermentis cognitionis*», стр. IX и сл.

До тех пор, — говорит он, — пока наука не возвратит снова религии уважения, основанного на свободном исследовании и, следовательно, подлинном убеждении, вы, благочестивые и неблагочестивые, со всеми вашими заповедями и запретами, со всеми вашими разговорами и действиями, не поможете беде, и не пользующаяся уважением религия не будет пользоваться также и любовью. Ибо любить настоящим образом, от души, мы можем только то, что пользуется искренним уважением и что мы признаем несомненно достойным такого уважения; только такого рода *amor genitrix* может служить на пользу и религии. Другими словами: если хотите, чтобы снова процвела религиозная практика, то позаботьтесь о том, чтобы мы снова получили разумную теорию этой практики, и не очищайте поля битвы вашим противникам (атеистам) *неразумным* и *богохульным* утверждением, что нечего и думать о такой теории религии, ибо она невозможна, утверждением, что религия есть дело сердца, в котором мы имеем право и даже должны отказаться от услуг головы *).

поднять на высоту чувства? И о других, более частных, догматах мы также ничего не находим в этом произведении; г. Толюк, например, всегда доводит своих читателей лишь до страданий и смерти Христа, а не доводит ни до его воскресения и восседания одесную Отца, ни до сошествия святого духа. Одним из главных определений в учении об искуплении является *наказание за грехи*; последним является у г. Толюка (стр. 119 и сл.) угнетенное самосознание и связанная с этим отверженность, в которой находятся все те, которые живут *вне* бога, единственного источника блаженства, равно как и святости, так что грех, сознание вины и отверженность не могут быть *мыслимы* друг без друга (здесь, таким образом, нас доводят также и до мышления, и точно так же на стр. 120 автор показывает, что определения проистекают из *природы* бсг.). Это определение наказания за грехи есть то, что получило название *естественного* наказания за грехи и что (так же, как и безразличное отношение к учению о троичности) является результатом и поучением обычно столь поносимых г. Толюком разума и просвещения. — Недавно в Верхней палате английского парламента провалился билль, касавшийся *унитариев*. По этому поводу одна английская газета сообщила о многочисленности унитариев в Европе и Америке и затем прибавила: «На европейском континенте протестантизм и унитаризм являются в настоящее время большей частью синонимами». Дело theologов решить, отличается ли догматика г. Толюка от обычного учения в одном или, самое большее, в двух пунктах; при более близком рассмотрении окажется, может быть, что и в этих пунктах между ними нет никакого различия.

*) Г-н Толюк несколько раз цитирует места из трактата Ансельма «*Cur Deus homo*» и хвалит (стр. 127) «глубокое смирение этого великого мыслителя»;

Относительно скудости содержания мы можем еще заметить, что о ней можно говорить лишь как о внешнем состоянии религии в определенную эпоху. Пожалуй, достойна сожаления такая эпоха, которая нуждается единственно лишь в том, чтобы вызвать веру в бога, о чем так старался благородный Якоби, и чтобы только пробудить в душах, вдобавок к этой вере, концентрированное христианское чувство. Но нельзя вместе с тем не заметить, что даже в этом стремлении скрыто содержатся более высокие принципы (см. введение к «Логике», § 64). Перед наукой же простирается богатое содержание, созданное веками и тысячелетиями познающей деятельности, и это содержание простирается перед нею не как нечто данное, которым обладали лишь *другие*, а не мы, не как содержание, которое для нас стало прошлым, результатом которого являются лишь знания, дающие пищу памяти и материал для проявления нашего остроумия в критике исторических сообщений, но как познание, питающее дух и удовлетворяющее нашу потребность в истине. Все наиболее возвышенное, глубокое и сокровенное было открыто в религиях, философских учениях и произведениях искусства в более или менее чистых, более или менее ясных, а иногда весьма отпугивающих, образах. Надо признать особой заслугой г. *Франца фон-Бадера*, что он не только продолжает напоминать об этих формах, но и глубоко спекулятивно показывает научное значение их содержания, выявляя их философскую идею и убедительно доказывая правильность своего понимания этого содержания. Глубокомыслие *Якова Бёме* доставляет для этого особенно подходящие повод и формы. Мощный ум Бёме справедливо получил название *philosophus teutonicus*. Отчасти Бёме расширил само содержание религии до всеобщей идеи, открыл в нем высшие проблемы разума и стремился постигнуть в нем дух и природу в их определенных сферах и формах, кладя в основание своих изысканий ту мысль, что дух человека и все вещи созданы по образу и подобию бога, — само собою разумеется, *триединого* бога, — и цель жизни и существования состоит лишь в том, чтобы потерявшая образ божий душа снова возвратилась к своему первоисточнику. Отчасти же он, наоборот, применял формы вещей природы (сера, селитра и т. д., терпкое, горькое и т. п.),

но почему он не вспоминает и не цитирует также и (цитированное в § 77 «Энциклопедии») место из того же трактата: *Negligentiae mihi videtur, si non studemus quod credimus intelligere?* — Если *credo* сводится к немногим догматам, то остается мало материала для познания, и познание не приведет к большим результатам.

насильственно заставляя их служить для выражения форм духа и мысли. Гнозис г. фон-Бадера, который примыкает к Бёме, представляет собою своеобразный способ возбуждать интерес к философии. Этот гнозис энергично восстает как против успокоения на бессодержательной поверхности просветительства, так и против благочестия, желающего оставаться лишь напряженным благочестием. Поэтому г. фон-Бадер доказывает во всех своих произведениях, что он далек от того, чтобы считать этот гнозис единственным способом познания. В этом способе познания есть свои неудобства, его метафизика не заставляет себя перейти к рассмотрению самих категорий и методическому развитию содержания; он страдает несоответствием понятия тем диким или остроумным формам и образованиям, какие применял Бёме; он вообще страдает тем, что для него абсолютное содержание является *предпосылкой*, исходя из которой он объясняет, резонирует и опровергает *).

*) Мне очень приятно убедиться как из содержания новейших произведений г. фон-Бадера, так и из определенных его указаний на многие мои положения, что он согласен со мною в этих пунктах. Относительно же большей части тех положений, а может быть, и относительно всех положений, которые он оспаривает, мне было бы нетрудно прийти с ним к соглашению, а именно показать, что они на самом деле не противоречат его воззрениям. Здесь я хочу коснуться лишь одного упрека, который он делает мне в «*Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*», 1824, стр. 5 (ср. стр. 56 и сл.). Там он говорит, что некая философема, «ведущая свое происхождение от натурфилософской школы, выставляет ложное понятие материи, утверждая о преходящей и носящей внутри себя разложение сущности сего мира, что она *непосредственно* произошла и вечно исходит из бога, что она, как вечное исхождение (отчуждение) бога, вечно обуславливает его вечное возвращение к себе (как духу)». Что касается первой части этого представления, *происхождения* (это вообще—категория, которой я не употребляю, так как она представляет собою лишь образное выражение, а не категорию) материи из бога, то я не могу не сказать, что это положение содержится в определении, что бог есть творец мира; что же касается второй части этого представления, утверждения, что вечное исхождение *обуславливает* возвращение бога к себе как к духу, то я должен сказать, что г. фон-Бадер выдвигает здесь «обуславливание», — категорию, которая и сама по себе неподходяща и которую я тоже никогда не употребляю для обозначения данного отношения; напомним о том, что я сказал выше относительно не критического смешения определений мысли. Обсуждение же вопроса о *непосредственном* или *опосредствованном* происхождении материи привело бы лишь к совершенно формальным определениям. В том, что г. фон-Бадер сам говорит (стр. 54 и сл.) о понятии материи, я не вижу различия с относящимися к последней моими определениями. И точно так же я не понимаю, чем помогает разрешению абсо-

Мы имеем, можно сказать, *достаточно* и даже *избыток* более или менее чистых или затуманенных образов истины — в религиях и мифологиях, в гностических и мистицизирующих философиях древнего и нового времени. Можно находить удовольствие в том, чтобы *открывать* идею в этих образах, и находить удовлетворение в почерпаемом из такого рода открытий убеждении, что философская истина не есть нечто совершенно изолированное, что ее действие проявлялось в этих образах, по крайней мере, как брожение. Но когда незрелый и самонадеянный ум начинает заниматься подогреванием таких продуктов брожения, как это, например, делал один из подражателей г. фон-Бадера, то он по своей лености и неспособности к научному мышлению легко возводит подобный гнозис в исключительный способ познания, ибо легче отдаваться рассмотрению таких форм и, исходя из них, строить произвольные философы, нежели брать на себя развитие понятия и подчинять как свое мышление, так и свое чувство, логической необходимости последнего. Самонадеянные умы, кроме того, легко впадают в искушение приписать себе, как открытие, то, что они узнали от других, и они тем более склонны верить в эти открытия тогда, когда они возражают против людей, сделавших эти открытия, или стараются их унижить; правильнее будет сказать, что самонадеянный ум потому и раздражен против этих людей, что у них он почерпнул свои взгляды.

Подобно тому как в явлениях времени, которые мы приняли во внимание в этом предисловии, сказывается, хотя и искаженно, настойчивое стремление к мышлению, так и для самой мысли, поднявшейся на высоту духа, а также для ее эпохи, является потребность, — и только это достойно нашей науки, — чтобы то, что прежде было открыто как тайна и в своих ясных и тем более темных образах оставалось таинственным для формальной мысли, обнаружилось для самого мышления. Ибо мышление, в сознании абсолютного своего права быть свободным, упорно полагает, что оно примирится хотя бы и с превосход-

плотной задачи — постигнуть сотворение мира как понятие — указание г. фон-Бадера (стр. 58), что материя не есть непосредственный продукт единства, а представляет собою продукт того из его *начал* (уполномоченных) — элогимсв, *которые* оно вызвало для этой цели. Означает ли это предложение (ибо по грамматическому расположению оно не вполне ясно), что материя есть продукт начал, или оно означает, что материя вызвала эти элогимы и дала им производить ее, — во всяком случае эти элогимы или весь круг элогимов должны быть поставлены в отношение к богу, которое не уясняется тем, что вставляются промежуточные элогимы.

ным содержанием лишь постольку, поскольку последнее сумеет сообщить себе форму, которая вместе с тем наиболее достойна и самого этого содержания, — форму понятия, необходимости, которая связывает все и вся, связывает как содержание, так и мысли, и именно этим делает их свободными. Если должно возобновить старое, т. е. некую старую форму, ибо содержание вечно юно, то та форма, которую придали идее *Платон* и с еще большей глубиной *Аристотель*, наиболее достойна того, чтобы мы вспомнили о ней; она достойна этого потому, что раскрытие нами этой формы путем усвоения ее и превращения в составную часть нашей культуры мысли не только дает непосредственное ее понимание, но даже представляет собою шаг вперед самой науки. Однако понять такие формы идеи также и не так просто, как создавать гностические и каббалистические фантазмагии, и нечего уже говорить, что развить дальше эти формы идеи не так легко, как указать или лишь намекнуть на стзвук ее в этих фантазмагиях.

Подобно тому, как об истинном было справедливо сказано, что оно есть *index sui et falsi* и, наоборот, исходя из ложного, нельзя познать истину, так и мы должны сказать, что понятие есть понимание самого себя, а также и лишенного понятия образа, но этот последний, исходя из своей внутренней истины, не понимает понятия. Наука понимает чувство и веру, но о ней можно судить, только исходя из понятия, на котором она основывается, и так как она есть саморазвитие последнего, то суждение о ней, исходящее из понятия, есть не столько суждение о ней, сколько движение вперед вместе с нею. Такого суждения я должен пожелать также и этому опыту, и только такое суждение я могу уважать и принимать во внимание.

Берлин, 25 июля 1827 г.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ.

(Цифры перед скобками означают страницы, а цифры в скобках — параграфы. Указаны лишь главные места нахождения терминов.)

Абсолют — см. Абсолютное.

Абсолютная идея — 339—344 (236 — 237, 243—244).

Абсолютная идея в ее содержании и форме — 340—431 (237).

Абсолютная идея и природа — 344 (244).

Абсолютная идея и спинозовская субстанция — 253 (151).

Абсолютное — 144—145 (85); А. как бытие — 48 (86); А. как ничто — 149 (88); А. как чистое количество — 170 (99); А. как сущность — 191 (112); А. как объект 304 — 305 (194); А. как тождественное с собою — 196 — 197 (158, прибав.).

Абсолютный идеализм — 9 (45, прибавление).

Абсолютный механизм — 309 (197).

Абстрактно ли или конкретно понятие — 270—271 (164).

Абстрактное суждение — 275, 276 (169)

Абстракция чистая — 148 (87).

Агносцизм Спинозы — 102 (50); 253 (151).

Акцидентальность — 252 (150), 255 (152).

Акциденция — 252—253 (151).

Анализ — 80—81 (38, прибав.); 332 — 333 (227, прибав.).

Аналитический метод — 332—333 (227).

Аналогия — 298—299 (190).

Антиномия — 96—99 (48); А. меры — 186—188 (108, прибав.).

Аподиктическое суждение — 286 (178).

Априорная и апостериорная формы знания — 30—31 (12).

Аристотелевская и платоновская философия — 239 (142, прибав.).

Ассерторическое суждение — 286 (178).

Атеизм — 125 (71); несправедливость обвинения Спинозы в атеизме — 102 (50); 253—254 (151).

Атомистическая философия — 167 — 168 (98, примеч.).

Безмерное — 188 (109).

Безусловное у Канта — 96 (105).

Бесконечное и конечное; неправильное противопоставление их друг другу — 162—164 (95).

Бесконечное суждение — 280 — 281 (173).

Бесконечность — 160—164 (94—95).

Бесконечность и конечность силы — 228—229 (136, прибав. 1-е).

Бесконечность рефлексии — 160—162 (94).

Бесконечный прогресс, качественный — 160 — 162 (94), количественный, бесконечный прогресс 179—180 (104, прибав. 2-е).

Бог, третий предмет разума — 99 — 103 (50—51).

Бог и мир — 75 (36, примеч.).

Буддизм 149 (88).

Бытие — 145—148 (86).

- Бытие для другого — 158 (91).
 Бытие и ничто, их тождество — 150—155 (88).
 Бытие как предикат абсолютного у алеатов — 146, 147—148 (86).
- В-себе-бытие** — 158 (91).
Величина — 170—171 (99); 179 (103, прибав. 1-е).
Вещь — 214 (124); 215—220 (125—130).
Вещь в себе — 91 (44); 214—215 (124).
Взаимодействие — 258—260 (154—157).
Видимость — 220 (131).
Видимость в другом — 221 (131).
Внешнее и внутреннее — 232—237 (137—140).
Внешняя и внутренняя целесообразность — 314 (204); 315—316 (205, прибав.).
Внутри-себя-бытие — 219 (129).
Возможность — 240—242 (143).
Возможность и случайность — 242—246 (144—147).
Возникновение понятия, объяснение этого возникновения в рассудочной логике — 269—270 (163, прибавление 2-е).
Воление — 337—339 (233—235).
Воспроизведение как форма процесса жизни — 327—328 (218).
Врожденные идеи — 122 (67).
Всеобщее и общее — 268—269 (163, прибав. 1-е).
Всеобщность есть существенное, истинное — 48—49 (21).
Всякость — 281 (175).
- Геометрический метод у Спинозы** — 254—255 (151).
Геометрия, синтетический метод в ней — 336 (231).
Гипотетическое суждение — 284—285 (177).
Государство как система трех умозаключений — 310 (198, примеч.).
Граница — 158—159 (92); Г. количества — 177 (103).
- Движение; Зенон о движении** — 156 (89).
Действие — 255—258 (153—154); Д. и реакция, противодействие — 257—258 (154).
Действительность — 238—274 (142—159).
Действительность и идея 238—239—(142, прибав.).
Действительность разумного — 22 (6).
Деление философии на части — 35—36 (18).
Диалектика — 135—139 (81); 28 (11, примеч.); 135—139 (81).
Деятельность как момент необходимости — 251 (148).
Диалектика и софистика — 136 (81).
Диалектика и сократовская ирония — 136 (81).
Диалектика у Канта — 137 (81).
Диалектика у Платона — 137 (81).
Для-себя-бытие 164—165 (96) и весь подраздел — 164—170 (96—98).
Добро — 337—339 (233—235).
Добро и зло в прежней метафизике — 74 (35).
Доказательство — 335 (231).
Доказательство бытия божия в рациональной теологии и доказательство разума—176—177 (36, прибавление); 123 (68).
Долженствование — 338—339 (234).
Душа в прежней метафизике — 72 (34, прибав.).
Душа и тело — 326—327 (216).
- Единичное** — 268 (163).
Единичное суждение — 282 (175).
Единичность — 268 (163); 271 (165).
Естественная теология — 74—77 (36).
- Живое существо** — 327 (217).
Жизнь — 326—329 (216—222).
Жизнь с точки зрения рассудка — 326—327 (216).
- Закон исключенного третьего** — 203 (119); 206 (119, прибав. 2-е).

Закон основания — 207 (121).
Закон противоположности — 203 (119).
Закон разности, лейбницевский — 200 (117).
Закон тождества — 197—198 (115).
Зло в прежней метафизике — 74 (35).

Идеализм — 164 (95).
Идеализованно — 164 (95); 276 (170).
Идеальность — 164 (95).
Идея — 320 (213) до конца книги.
Идея есть истина — 322—323 (213).
Идея, ее критика рассудком — 323—324 (214).
Идея есть процесс — 325—326 (215).
Индукция — 296—298 (190).
Инобытие — 148 (91).
Интенсивные и экстенсивные величины — 177—178 (103).
Иррациональные величины — 336 (231).
Истина, доступно ли ее познание — 40—41 (19, прибав. 1-е).
Истина — предмет философии, а не только ее цель — 62—63 (25).
Истина; что следует понимать под нею — 57—58 (24, прибав. 2-е); 279 (172); 321—322 (213).
Истинная природа предмета, как она познается — 50—51 (22).
Истинная природа вещей — порождение моего духа — 51—52 (23).
Истинное как конкретное — 32 (14).
Истинность и правильность — 279—280 (172); 321, 322 (213).
История философии — 31—32 (13), 147—148 (86).

Кант, говоря о «я», выражался неправильно — 46 (20, примеч.).
Кантовская философия и метафизицирующий эмпиризм — 112 (60).
Кактовская философия, отличительная ее черта — 85 (41).
Категории у Канта — 87—91 (42—44); 93—94 (46).

Категории — определения мысли и вместе с тем определения самих предметов — 89—90 (42, прибав. 3-е).
Категории, способ отыскивания их у Канта и Фихте — 87—88 (42, примеч.).
Категории у Канта — 87—91 (42—44); 93—94 (46).
Категорическое суждение — 284—285 (177).
Качественное суждение — 278—281 (172—173).
Качественное умозаключение — 290—296 (183—189).
Качество — 157 (90).
Количественное умозаключение — 295 (188).
Количество — 170—176 (99—102); чистое К. — 170—174 (99—100), определенное количество — 174—176 (101—102).
Конечное и бесконечное мышление — 66—67 (28).
Конечная целесообразность — 314 (204); 315—316 (204, прибав.).
Конечное и бесконечное мышление — 66—67 (28).
Конечность цели, в чем она состоит — 320 (212, прибав.).
Конечные определения мысли — 63 (25).
Конструкция — 335 (231); 336 (231).
Контрадикторные понятия — 204 (119).
Космология как часть прежней метафизики — 72—74 (35).
Критическая философия, ее требование предварительного исследования способности познания — 27—28 (10).
Критическая философия и эмпиризм — 83—84 (40).
Лейбницевская философия — 305 (194).
Логика, диалектическая и обычная по их содержанию — 266—267 (162); 300 (192).

- Логика, ее трудности и польза — 39—40 (19).
- Логика не заимствует своего содержания из других источников — 86 (24, прибав.).
- Логика, определение ее — 39 (19).
- Логика — система чистых определенных мысли — 55—56 (24, прибав. 2-е).
- Логика совпадает с метафизикой — 52 (24).
- Логическая идея — 340 (236).
- Математика, ее значение — 172—173 (99, прибав.).
- Математика и конструкция — 336 (231).
- Математические умозаклучения — 295 (188).
- Материализм — 82 (38, прибав.); 172 (99, прибав.).
- Материи — 216—217 (126).
- Материя — 82 (38, прибав.); 218—219 (127—129).
- Материя и форма — 219 (129).
- Мера — 184—190 (107—111).
- Мера как единство качества и количества — 185—186 (107, прибав.).
- Метафизика, прежняя — 64—68 (27—28); ее предметы — 68 (30); ее части — 70—78 (33—36).
- Метафизические доказательства бытия божия — 19 (2).
- Механизм — 306—310 (195—200), механизм в духовном мире — 308—309 (195).
- Механическая память — 308 (195); 29 (13).
- Мистика и спекулятивное мышление — 144—142 (82).
- Миф о грехопадении — 59—62 (24, прибав. 3-е).
- Монада, лейбницевская — 304—305 (194).
- «Мысль есть внутренняя сущность вещей» не означает, что предметы природы обладают сознанием — 52—54 (24, прибав. 1-е).
- Мысль и чувство — 18 (2).
- Мышление — 43—48 (20).
- Мышление и представление — 44—45 (20, прибав.).
- Наивный образ мышления — 64 (26).
- Наказание — 205 (158).
- Наличное бытие — 155—156 (89).
- Необходимость — 246—252 (147—149); раскрытая или положенная необходимость — 210—261 (157—158); необходимость и свобода — 260—261 (158).
- Небезразличный механизм — 309 (196).
- Непонятность философии, что она означает — 20 (3).
- Непосредственное значение, сравнение этой точки зрения с картезианством — 128—130 (77—78).
- Непосредственное отношение — 226 (135).
- Непосредственное умозаклучение — 288—289 (182).
- Непосредственность и опосредствование — 29—31 (12, примечание); 337 (232).
- Непрерывные и дискретные величины — 173—174 (100).
- Нечто — 158 (91).
- Нечто и другое — 160 (93); 162 (95).
- Ничто — 148—150 (87).
- Обладание — 215 (125).
- Объект — 301—302 (193); 304—306 (194).
- «Объективность», тройкий смысл этого слова — 85—87 (41, прибав. 2-е).
- Объективность в кантовском словопотреблении — 86 (41, прибавление).
- Одно и многие — 166—167 (97—98).
- Онтологическое доказательство бытия божия у Ансельма, Декарта, Спинозы и представителей принципа не посредственной достоверности — 303—304 (193); критика этого доказательства Кантом — 103—105 (51); правильное и неправильное в онто-

- логическом доказательстве — 303—304 (193).
- Онтология как часть прежней метафизики — 70—71 (39).
- Опосредствование — 146 (86).
- Определение — 333—334 (229).
- Определенное количество — 174—176 (101, 102).
- Определенное множество — 175 (102).
- Определенность — 157 (90).
- Опыт — 82—83 (39).
- Опыт и философия — 21—22 (6); 29—30 (12).
- Основание — 207—212 (121—122).
- Особенность — 268 (163).
- Отношение — 226—237 (135—141).
- Отношение высшей точки зрения к низшей в философии — 147—148 (86).
- Отрицание как момент — 158 (91).
- Отрицательно-бесконечное суждение — 280—281 (173, прибав.).
- Отрицательное суждение — 279 (172).
- Отталкивание и притяжение — 167—168 (98).
- Память механическая — 308 (195).
- Педагогика, новейшая, и механизм — 308 (195).
- Переход качества в количество — 167 (98); 169—170 (98, прибав. 2-е).
- Переход количества в меру (количества в качество) — 183—184 (106).
- Пифагореизм — 180—182 (104, прибав. 3-е).
- Познание — 330—339 (223—232).
- Положенность — 256 (153).
- Положительное и отрицательное — 204—207 (119, прибав. 1-е, 120).
- Положительное суждение — 278—279 (172).
- Полярность, учение о ней — 204 (119).
- Понятие — весь третий отдел; понятие и спинозовская субстанция — 263 (159).
- Понятие не абстрактно, а конкретно — 270—271 (164); всеобщие, особенные и единичные подлинные различия понятия — 271—272 (166).
- Пористость как отрицание — 220 (130).
- Поступательное движение — 342 (239—240).
- Потребность в философии — 28—29 (13).
- Правильность — 249 (172); 322 (213).
- Прагматическая историография и великие исторические события — 236—237 (140).
- Предел — 158 (92).
- Предикат суждения — 275—276 (169—170).
- Предмет как момент необходимости — 251 (148).
- Признак — 333 (229).
- Природа — 344 (244).
- Причина и действие — 255—259 (153—154).
- Притяжение и отталкивание — 167—168 (98).
- Проблематическое суждение — 286 (179).
- Процесс живого существа — 327—329 (217—221).
- Процесс рода — 329 (221).
- Разделение — 334—335 (230).
- Разделительное суждение — 284—285 (177).
- Раздражимость — 327—328 (218).
- Различие — 198—207 (116—120).
- Размышление — 48—49 (21), 50—51 (22).
- Разность — 200 (117).
- Разум в понимании Канта — 105 (52).
- Рассудок, его положительное значение и его ограниченность — 131—134 (80).
- Рассудок, его критика идеи — 323—324 (214).
- Рассудок и разум в кантовской философии — 91—93 (45).
- Рациональная психология — 71—72 (34).
- Реальность — 157—158 (91); реальность и идеальность — 165 (96).
- Рефлексивное суждение — 281—284 (174—176).

- С чего философия должна начать и чем это ее начало должно оказаться в конце — 17 (1).
- Самоопределение мышления в философии Канта и Фихте — 113 (60, прибав. 2-е).
- Свобода и необходимость — 260—261 (158); свобода и необходимость в прежней метафизике — 73—74 (35).
- Свобода воли и случайность — 244 (145).
- Свойства — 215—216 (125).
- Связка «есть» — 273 (166).
- Силы — 228—232 (136—137).
- Синтетический метод — 333 (228); синтетический метод не годится в философии — 334 (228); 335—336 (231); синтетический и аналитический методы, характер различия между ними — 335 (231).
- Система — 32—33 (14).
- Скачки в прежней метафизике — 72 (35, прибав.).
- Скептицизм, античный и новейший — 139 (81, прибав. 2-е); скептицизм, как введение, излишен — 130—131 (78); скептицизм Юма — 83 (40, примеч.).
- Случайность и возможность — 242—245 (144—145); случайность и свобода воли — 244 (145).
- Смерть — 329 (221).
- Снятое — 166 (96).
- Снятие, его двойное значение — 166 (96).
- Содержание и форма — 223—226 (133).
- Спекулятивное мышление — 139—142 (82).
- Спекулятивный метод — 341—342 (238).
- Становление — 151—155 (88).
- Степень — 176—184 (103—106).
- Субстанциональное отношение — 52—55 (150—152).
- Субстанция — 252—255 (150—152); субстанция как принцип спинозизма — 253—255 (152).
- Субъект суждения — 275—276 (169—170).
- Субъективная цель — 317 (207).
- Субъективный идеализм — 93—94 (46).
- Суждение — 272—287 (166—180); абстрактное суждение — 275—276 (169); суждение не субъективная операция — 174—175 (167); суждение необходимости — 282—286 (177); суждение понятия — 279—280 (172); 286—287 (178—180).
- Существенное отношение — 226 (135).
- Существование — 213—214 (123).
- Сходство и несходство — 201—202 (118).
- Телеологическое отношение — 315—317 (205—206).
- Телеология — 313—320 (204—212).
- Тело и душа — 326—327 (216).
- Теорема — 335 (231).
- Тождественное суждение — 280 (173).
- Тождество — 196—197 (115).
- Трансцендентальное единство самосознания — 89 (42, прибав. 2-е).
- Тройственное умозаключение — 309—310 (197—198).
- Умозаключение — 287—304 (181—193).
- Умозаключение всякости — 296—298 (190).
- Умозаключение как форма разумного — 289—290 (182).
- Умозаключение наличного бытия — 290—298 (183—189).
- Умозаключение необходимости — 299—304 (191—193).
- Умозаключение по аналогии — 298 (190).
- Умозаключение по индукции — 296—298 (190).
- Умозаключение рассудка — 289—292 (182).
- Фигуры умозаключения — 291—296 (183—189).
- Философия в словоупотреблении англичан — 24—25 (7).
- Философия и эмпирические науки — 25—27 (8—9); 29—31 (12).

- Форма и содержание — 223—226 (133).
 Формализм, упрек мышлению в формализме — 30 (12).
 Формальный механизм 306—309 (195).
 Химизм — 311—313 (200—203).
 Химический процесс — 312—313 (201—203).
 Хитрость разума — 318—319 (209, прибав.).
 Целое и части — 226—228 (135—136).
 Цель — 313—314 (204).
 Число — 175—176 (102); 179 (104, примеч.).
 Amor dei intellectualis 261 (158).
 Causa sui у Спинозы — 256 (153).
 Causae efficientes и causae finales, противоположение их друг другу Лейбницем — 210 — 211 (121).
 Чувствительность как процесс живого существа — 327 (218).
 Эмпиризм — 78—83 (37—39); эмпиризм и метафизика — 79 (38), 81—82 (38, прибав.).
 Эмпирические науки — 24 (7, примеч.).
 Энциклопедия, философская и обычная — 33—35 (16).
 «Я» — 46 (20, примеч.); 54 (24, прибав. 1-е); 88—89 (42 прибав.); «Я», как ближайший пример для-себя-бытия — 165 (96).
 Явление — 220—223 (131).
 Consensus gentium как доказательство — 124—125 (71).
 Omnis determinatio est negatio, — 158 (92, прибав.).
 Tabula rasa — 331—332 (226).
 Volonté générale и volonté de tous у Руссо — 269 (163).

Перевод важнейших терминов.

- Allheit — всякость.
 Aufheben — снимать.
 An sich — в себе.
 Anderes — иное, другое.
 An und für sich — в себе и для себя.
 Anzahl — определенное множество.
 Bei sich — у себя.
 Bestehen — устойчивое существование.
 Beziehung — соотношение.
 Dasein — наличное бытие.
 Einheit — единство, единица.
 Eins — одно (в виде исключения, в особо оговоренных случаях — единица).
 Existenz — существование.
 Für sich — для себя.
 Gewordenes — ставшее.
 Grenze — граница.
 Grösse — величина.
 Ideal — идеально.
 Ideell — идеализованно.
 In sich — внутри себя, внутри себя (там, где in sich не технический термин и нет опасности смешения, — в себе).
 Quantität — количество.
 Quantum — определенное количество.
 Realität — реальность.
 Sein — бытие.
 Setzen — положить, полагать.
 Scheinen — отражение, видимость (переводится сразу обоими словами, чтобы передать два оттенка термина).
 Schranke — предел.
 Unterschied — различие.
 Verhältniss — отношение.
 Verschiedenheit — разность.
 Werden — становление.
 Wirklichkeit — действительность.

СОДЕРЖАНИЕ.

	Стр.		Стр.
А. Деборин. Гегель и диалектический материализм (вступительная статья)	V	Второй отдел. Учение о сущности	
Энциклопедия философских наук.		§ 112—159	191
Предисловие к первому изданию	1	А. Сущность как основание существования § 115	196
Предисловие к третьему изданию	3	а. Чистые рефлексивные определения § 115	—
Речь Гегеля, произнесенная им при открытии чтений в Берлине 22/X 1818 г.	12	б. Существование § 123	213
Введение § 1—8	17	в. Вещь § 125	215
Часть первая.		В. Явление § 131	220
Наука логики.		а. Мир явлений § 132	223
Предварительное понятие § 19—83	39	б. Содержание и форма § 133	—
А. Первое отношение мысли к объективности § 26	64	с. Отношение § 135	226
В. Второе отношение мысли к объективности § 37	78	С. Действительность § 142	238
Г. Эмпиризм § 37	—	а. Субстанциальное отношение § 150	252
II. Критическая философия § 40	83	б. Причинное отношение § 153	255
С. Третье отношение мысли к объективности § 61	114	с. Взаимодействие § 155	258
Непосредственное знание § 61	—	Третий отдел. Учение о понятии	
Дальнейшее определение логики и ее разделение § 79	131	§ 160—244	264
Первый отдел. Учение о бытии		А. Субъективное понятие § 163	268
§ 84—111	144	а. Понятие как таковое § 163	—
А. Качество § 86	145	б. Суждение § 166	272
а. Бытие § 86	—	с. Умозаключение § 181	287
б. Наличное бытие § 89	155	В. Объект § 194	304
с. Для-себя-бытие § 96	164	а. Механизм § 195	306
В. Количество § 99	170	б. Химизм § 200	311
а. Чистое количество § 99	—	с. Телеология § 204	313
б. Определение количества § 101	174	С. Идея § 213	320
с. Степень § 103	176	а. Жизнь § 216	326
С. Мера § 107	184	б. Познавание § 223	330
		с. Абсолютная идея § 236	339
		Приложение: Предисловие Гегеля ко второму изданию	345
		Предметный указатель и перевод важнейших терминов	364

СЛЕДУЕТ ИСПРАВИТЬ

Стран.:	Строка:	Напечатано:	Следует читать:
24	16 снизу	Те науки, которые таким образом, благодаря их исходному пункту, получили название <i>философии</i> , мы называем <i>эмпирическими науками</i>	Те науки, которые таким образом получили название <i>философии</i> , мы, благодаря их исходному пункту, называем <i>эмпирическими науками</i>
157	18 сверху	им исчерпывается	им не исчерпывается